



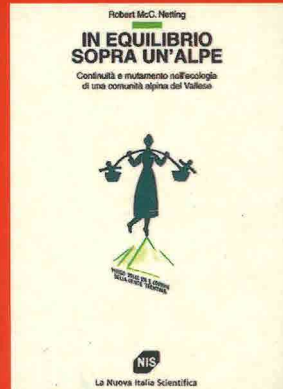
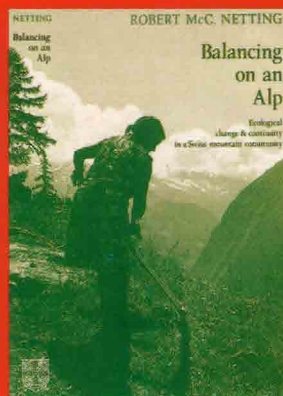
11
1998

Annali di San Michele

EQUILIBRI SULLE ALPI

SAGGI IN ONORE DI ROBERT MCC. NETTING

Atti del Seminario Permanente di Etnografia Alpina - 3° ciclo (SPEA3)



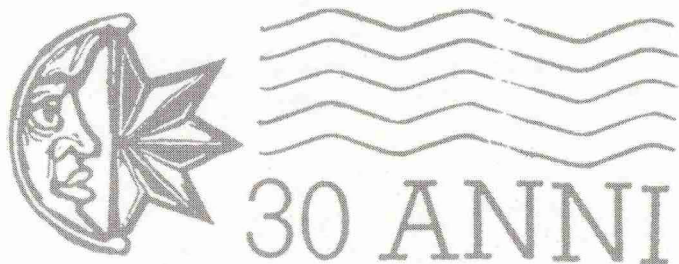
MUSEO DEGLI USI E COSTUMI DELLA GENTE TRENTINA



S.M.

Annali di
San Michele

MUSEO DI SAN MICHELE



11

1998

MUSEO DEGLI USI
E COSTUMI DELLA
GENTE TRENTINA

SM Annali di San Michele

Rivista annuale del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina
di San Michele all'Adige
n° 11/1998

Direttore responsabile: Paolo Campostrini

Direttore: Giovanni Kezich

Comitato di Redazione: Gian Mario Baldi, Gian Paolo Gri, Herlinde Menardi,
Antonella Mott, Giovanni Battista Pellegrini,
Giuliana Sellan, Sergio Zaninelli

Consulenza grafica: Rosanna Cavallini

Autorizzazione del Tribunale di Trento n° 601 di data 25 giugno 1988

Tutti i diritti sono riservati

ISSN 1120-5687

Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina

Fondato da Giuseppe Šebesta

via Mach, 2 - 38010 San Michele all'Adige (TN)

0461/650314 - 650556 - Fax 0461/650703

e-mail: mucgt@pn.itnet.it

<http://www.delta.it/mucgt>

Il Museo è aperto tutti i giorni, escluso il lunedì,
dalle 9 alle 12.30 e dalle 14.30 alle 18

Equilibri sulle Alpi

Saggi in onore di Robert McC. Netting

Atti del Seminario Permanente di Etnografia Alpina - 3° ciclo (SPEA3)

SM Annali di San Michele 11/1998

a cura di Giovanni Kezich e

Pier Paolo Viazzo

Sommario

«Equilibri sulle Alpi. Saggi in onore di Robert McC. Netting»

Appunti di lavoro del Seminario Permanente di Etnografia Alpina

3° ciclo (SPEA3), San Michele all'Adige 1995-1996

di Giovanni KEZICH e Pier Paolo VIAZZO 7

Per Robert McC. Netting

Ecology and history: the work of Robert McC. Netting

di John W. COLE & E.R. WOLF 17

Rileggere *Balancing on an Alp*: ricordo di Robert McC. Netting

di Pier Paolo VIAZZO 23

Contributi

Balancing and Tinkering. Change and continuity dairy in alpine techniques, considered as by-products of mythical speculations

The sugar we have lost & the sugar we have gained

di Christian ABRY 39

Narrazioni di equilibri

Il caso dei pastori transumanti di Roaschia

di Marco AIME e Stefano ALLOVIO 49

Rapporti tra comunità alpine ed ecosistemi locali

Le valli Gesso e Stura di Demonte, nelle Alpi marittime

di Oscar CASANOVA 83

Le malghe nell'archivio del 'dottor' Cesare Battisti di Antonella FINOTTI	89
<i>Comunia et Divisa</i>	
<i>L'organizzazione dei prati pascoli e l'ordinamento forestale della montagna trentina dal XIV al XVIII secolo</i> di Fabio GIACOMONI	97
La salvaguardia del paesaggio nelle zone di montagna <i>La situazione degli alpeggi. Un approccio transfrontaliero</i> di Silvio GUINDANI	147
L'idea di una «Alpine society» ovvero: perché abbiamo bisogno degli americani nelle Alpi? di Reinhard JOHLER	159
Adattamento socio-strutturale e culturale dipendente dalle risorse minerarie nelle alte valli di Lanzo di Piercarlo JORIO	171
Micromobilità e residenza in una comunità alpina del Trentino orientale di Daniela PERCO	201
Piantagioni di ontano nero in prati falciabili nel Friuli orientale di Pietro PIUSSI	215
«Was Frazer Right?» <i>Cultural Ecology, Knowledge and Masks in West African and Alpine Cross- cultural Perspective</i> di Cesare POPPI	231
Pratomerlano e il complesso di casa Orietti a Campodolcino di Paolo RAINERI	247
Törbel e Vlarötz <i>Continuità di parentela e memoria del territorio in due comunità alpine germanofone</i> di Giuliana SELLAN	259
Etnicità e altre creazioni <i>Prolegomeni a una ricerca etno-antropologica nel Sudtirolo/Alto Adige</i> di Martina I. STEINER	273
Museografia alpina in progress: il gruppo MUSALP <i>Gruppo Internazionale di collegamento e di studio tra museografi, studiosi e testimoni della cultura alpina: Alpi, carpazi, Pirenei</i> di Roberto TOGNI	309
Robert McC. Netting - Bibliografia (a cura di Pier Paolo VIAZZO)	319

Gli autori

CHRISTIAN ABRY, etnoantropologo, Institut de la Communication Parlée, Université Stendhal - Domaine Universitaire.

MARCO AIME, antropologo. Dottorato in Antropologia Culturale e Etnologia presso il Dipartimento di Scienze Antropologiche dell'Università di Torino.

STEFANO ALLOVIO, antropologo. Dottorato in Antropologia Culturale e Etnologia presso il Dipartimento di Scienze Antropologiche dell'Università di Torino.

OSCAR CASANOVA, naturalista ed ecologo. Centro di Documentazione della Valle Stura di Demonte.

JOHN W. COLE, antropologo. Professor of Anthropology, University of Massachusetts in Amherst. Past President della *American Society for European Anthropology*.

ANTONELLA FINOTTI, laurea in Lettere presso l'Università di Trento.

FABIO GIACOMONI, Ricercatore di Storia Economica presso l'Università di Trento.

GIAN PAOLO GRI, antropologo. Docente di Storia delle Tradizioni Popolari presso l'Università di Udine.

SILVIO GUINDANI, sociologo. Docente presso l'Università di Ginevra e Consulente dell'Ufficio studi e ricerche *TRANSVERSAL*, Gruppo Interdisciplinare di Studi Territoriali, Losanna.

REINHARD JOHLER, folklorista. Ricercatore presso l'Institut für Volkskunde all'Università di Vienna.

PIERCARLO JORIO, architetto e scrittore, cultore di etnografia alpina.

DANIELA PERCO, antropologa, dirige il Museo etnografico della provincia di Belluno a Serravalle di Cesio Maggiore.

PIERO PIUSSI, Professore di Storia Forestale presso l'Istituto di Selvicoltura dell'Università di Firenze.

CESARE POPPI, antropologo, lavora presso il Sainsbury Research Unit for the Arts of Africa, Oceania and the Americas. University of East Anglia, Norwich.

PAOLO RAINERI, genetista e primario ospedaliero, cultore di etnografia alpina.

GIULIANA SELLAN, antropologa. Docente di Antropologia Culturale presso l'Università di Verona.

MARTINA I. STEINER, africanista e antropologa. Docente a contratto presso l'Università di Vienna.

ROBERTO TOGNI, Docente di Museografia presso l'Università di Trento.

PIER PAOLO VIAZZO, antropologo. Docente di Antropologia Sociale presso l'Università di Torino.

ERIC R. WOLF, antropologo. E' stato Distinguished Professor emerito presso la City University of New York e Fellow della John and Catherine MacArthur Foundation.

Equilibri sulle Alpi.

Saggi in onore di Robert McC. Netting

*Appunti di lavoro del Seminario Permanente di Etnografia Alpina
3° ciclo (SPEA3), San Michele all'Adige 1995-1996*

di G. KEZICH
e P.P. VIAZZO

Tradurre e proporre in prima edizione italiana i più influenti testi dell'antropologia alpina; organizzare cicli di seminari in cui studiosi, esperti di problemi della montagna o anche semplici appassionati presentassero le loro riflessioni di ricerca ispirate dal testo che si sta editando; infine, a conclusione dei vari cicli, invitare gli autori stessi a partecipare a un incontro a San Michele all'Adige e a guardare retrospettivamente alle loro opere appena tradotte in italiano... Quando, nell'autunno del 1991, il Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina aveva lanciato l'idea di avviare un «Seminario permanente di etnografia alpina», ci era sembrato che una simile rilettura e rivisitazione di «classici moderni» dell'antropologia alpina ancora inediti in italiano potesse rappresentare una formula organizzativa particolarmente proficua ⁽¹⁾.

Questa formula era stata in effetti adottata per il primo ciclo seminariale, e la scelta di *The Hidden Frontier* di John Cole e Eric Wolf ⁽²⁾ quale primo volume di riferimento era stata quasi obbligata. Nella letteratura etnografica sulle Alpi erano certo numerosi, soprattutto nei campi della geografia umana e del folklore, i lavori importanti mai pubblicati in traduzione italiana. Ma il volume di Cole e Wolf era stata la prima vera grande monografia di argomento alpino prodotta dalla moderna antropologia sociale e culturale: la sua pubblicazione, nel 1974, aveva contribuito in maniera decisiva allo sviluppo dell'antropologia alpina e a distanza di quasi due decenni la fitta agenda di ricerca nitidamente delineata dai due autori – ecologia, etnicità, relazioni tra comunità locali e società inglobanti, rapporti tra antropologia e storia – continuava a dimostrarsi straordinariamente vitale e ricca di stimoli. Inoltre, elemento per certi versi non meno rilevante, la ricerca sul terreno di Cole e Wolf era stata condotta in un'area di confine tra il Trentino e il Sudtirolo e aveva reso familiari agli antropologi sociali e culturali di tutto il mondo i nomi di due comunità dell'alta val di Non, Tret e St. Felix. Appariva pertanto doveroso che il Museo si incaricasse di promuovere un'edizione italiana del libro, venendo così a colmare – vent'anni dopo la pubblicazione dell'originale – un vuoto inspiegabile nell'editoria italiana ⁽³⁾. Iniziatosi con una sorta di «assemblea di fondazione» nel dicembre 1991, il primo ciclo si era articolato in altri quattro incon-



tri seminariali, culminando nel marzo 1993 in una memorabile giornata di studio a cui avevano partecipato gli stessi Cole e Wolf e in occasione della quale era stata presentata l'edizione italiana del loro libro ⁽⁴⁾. Erano poi state raccolte in volume le oltre trenta comunicazioni presentate nel corso di questo primo ciclo seminariale ⁽⁵⁾.

Dopo che un secondo ciclo dedicato alle forme e trasformazioni del lavoro alpino aveva avuto luogo, con diversa formula, nel 1993-94 ⁽⁶⁾, incoraggiati dal successo del primo ciclo avevamo pensato di riproporre la formula organizzando il terzo ciclo dello SPEA in parallelo alla traduzione e pubblicazione dell'altro indiscusso classico moderno dell'antropologia alpina, *Balancing on an Alp* di Robert McC. Netting. Basato su una ricerca condotta nel villaggio vallesano di Törbel e pubblicato nel 1981 dalla Cambridge University Press ⁽⁷⁾, il libro di questo studioso americano si era rapidamente imposto negli anni Ottanta come un testo fondamentale nel panorama degli studi di antropologia ecologica (la cosiddetta «ecologia culturale»). Ma era soprattutto per gli antropologi che lavoravano sulle Alpi che il libro di Netting – anch'esso vittima della «trascuranza» dell'editoria italiana, e dunque insufficientemente conosciuto nel nostro paese – costituiva un imprescindibile punto di riferimento.

Nel corso del 1994 si erano dunque avviati i contatti con la Cambridge University Press per l'acquisizione dei diritti, e con lo stesso autore, che aveva assicurato la sua più completa collaborazione e si era dichiarato entusiasta di partecipare alla seduta conclusiva del ciclo seminariale, quando sarebbe stata presentata l'edizione italiana del suo volume. Quasi alla vigilia della prima seduta dello SPEA3, fissata per il 3 giugno 1995, giungeva però la notizia della improvvisa e immatura morte di Robert Netting, avvenuta a Tucson, in Arizona, il 4 febbraio. Ce lo annunciava, fra gli altri, Eric Wolf, che in una lettera del 13 aprile ricordava di avere incontrato per l'ultima volta Netting ad Atlanta nell'autunno 1994, quando il male che pure lo minava da anni non lasciava presagire una fine così rapida. Ancora a novembre Netting aveva partecipato a un convegno interdisciplinare sui rapporti tra antropologia e demografia tenutosi alla Brown University, e come ricordano gli organizzatori di quel convegno, David Kertzer e Tom Fricke, nessuno avrebbe potuto immaginare che i suoi eleganti e arguti commenti sarebbero stati il suo estremo contributo a quella fusione di indagine antropologica e demografica di cui Netting aveva fornito, in *Balancing on an Alp*, un esempio che era stato di sprone e ispirazione per molti. La sua morte, come scrivono molto bene Kertzer e Fricke, ha rappresentato «the loss of an unparalleled combination of human warmth, humanistic spirit, and scientific rigor» ⁽⁸⁾.

La prima seduta del 3° ciclo del Seminario Permanente di Antropologia Alpina si apriva quindi con un ricordo della figura e dell'opera

di Robert Netting da parte di Pier Paolo Viazzo. Per noi e per tutti gli altri partecipanti al seminario, Netting avrebbe dovuto essere guida e compagno di viaggio nella rivisitazione del suo libro, così come lo erano stati anni prima John Cole e Eric Wolf. Ci toccava invece proseguire da soli, e gli atti del nostro seminario si tramutavano in un tributo alla memoria di un grande antropologo. L'edizione italiana del libro di Netting⁽⁹⁾ sarebbe stata presentata il 28 settembre 1996, in occasione della seconda e conclusiva seduta del ciclo – una seduta aperta nel modo più degno e autorevole da una relazione introduttiva in cui John Cole valutava l'importanza e l'originalità del contributo di Netting alla teoria e al metodo dell'antropologia, soffermandosi soprattutto sui suoi sforzi pionieristici di sintetizzare le prospettive disciplinari di antropologia, ecologia e storia nello studio della cultura alpina.

Gli interventi d'apertura delle due sedute – quelli di Viazzo e di Cole – aprono anche questo volume di atti in onore di Netting, che si chiude con una bibliografia completa, curata sempre da Viazzo, della sua opera scientifica. Questa bibliografia ci permette di meglio cogliere la statura e la vastità di interessi e competenze di Netting. Ci ricorda, innanzitutto, che prima di iniziare le sue ricerche in area alpina Netting si era guadagnato una solida reputazione africanistica, e ci documenta il suo mai sopito interesse per l'antropologia applicata, la sua fiducia nella capacità dell'antropologia di fornire elementi conoscitivamente e operativamente utili a indirizzare pianificazioni e politiche di intervento. Ma soprattutto ci mostra come Netting abbia saputo gradualmente innestare sulla iniziale formazione antropologica agili ma solide competenze in numerose altre discipline. Negli anni Sessanta, quando le sue ricerche si erano concentrate sulla «ecologia culturale» di una popolazione collinare della Nigeria settentrionale, Netting aveva imparato a padroneggiare con sempre maggior sicurezza gli strumenti della geografia, dell'agronomia e dell'economia agraria, e in qualche misura della demografia. A partire dal 1970, la ricerca alpina a Törbel doveva condurlo ad approfondire ulteriormente i suoi interessi demografici e ad assegnare un'importanza crescente all'indagine storica d'archivio. Non stupisce che *Balancing on an Alp*, quando uscì nel 1981, sia stato immediatamente salutato come un volume che offriva motivi di grande interesse non solo agli antropologi ma anche agli ecologi, agli storici, ai demografi, ai geografi, agli studiosi di economia agraria.

Questa inconsueta ampiezza di interessi e di competenze si riflette nella varietà dei contributi in suo onore qui riuniti. Come di consueto, pertanto, in questa introduzione li percorriamo brevemente uno ad uno, individuando appena uno dei tanti itinerari di lettura possibili, e segnalando affinità, rimandi e percorsi possibili.

A partire dallo scritto di Cesare Poppi, che ripercorre a modo suo, e del tutto lodevolmente, lo stesso ponte un po' vertiginoso tra Africa e

Alpi, inaugurato in antropologia proprio da Netting, uno spettro così ampio di interventi e contributi finisce in realtà con il rispecchiare e riflettere da vicino l'eclettismo di fondo degli interessi dello stesso Netting in ambito propriamente alpino: storia, ecologia, antropologia sociale propriamente detta, fino al già rilevato interesse del tutto concreto, umano e scientifico insieme, per la montagna vissuta. Un interesse, quest'ultimo, che finisce con il chiamare in causa le dinamiche complesse del rapporto che si attua tra l'antropologo, lo scienziato sociale foraneo, e i suoi interlocutori locali, alpiani e letterati insieme.

Ma andiamo con ordine. Se si considera la reciproca diffidenza, se non addirittura la dichiarata ostilità, che per decenni ha separato antropologia e storia, appare particolarmente significativa la presenza in questi atti di contributi di carattere esplicitamente storico come quelli di Fabio Giacomoni e di Paolo Raineri. Il saggio di Giacomoni, in particolare, ci conferma come un'area propizia all'incontro tra la ricerca storica e quell'antropologia ecologica di cui Netting è stato tra i più autorevoli esponenti sia rappresentata, specialmente in area alpina, dallo studio delle norme che presso le antiche comunità regolamentavano l'accesso alle risorse comuni. Lo studio di Paolo Raineri su una antica fattoria di alta quota afferisce piuttosto, in modo storicamente complementare, a quanto sulle Alpi di comune non vi è e non vi era, cercando di mettere bene a fuoco le circostanze originarie dell'insediamento fondiario quale momento di importanza strutturale fondante, secondo una prospettiva certamente cara a Netting. Sempre dalle modalità storicamente affermatesi dell'insediamento fondiario prende le mosse il saggio più propriamente demoantropologico di Daniela Perco, che descrive nel dettaglio un sistema singolare e complesso di microdiversificazioni nelle strategie dell'insediamento permanente e stagionale e dello sfruttamento dei pascoli estivi, così come viene rilevato in una comunità del Trentino orientale, Caoria nella valle del Vanoi, dove l'autrice sta conducendo da alcuni anni una ricerca in collaborazione con lo stesso Museo di San Michele e con il Parco Naturale di Paneveggio/Pale di San Martino. Malghe e pascoli – l'equilibrio sopra un'alpe – sono al centro di un altro interessante saggio di carattere storico – quello di Antonella Finotti sul fine lavoro di rilevamenti e schedatura degli alpeggi del Trentino condotto nientemeno che da Cesare Battisti e archiviato in un recesso non particolarmente noto della sua grande opera di geografo, all'interno del quale può essere forse ricercato almeno un inizio dell'interesse prioritario che la nuova amministrazione italiana del Trentino avrebbe dedicato a pascoli e malghe fin dai primi anni Venti.

Un altro gruppo di saggi si richiama invece in maniera esplicita alle suggestioni di indole econaturalistica sempre così presenti nell'opera di Netting. Christian Abry, ad esempio, arricchisce con una bibliografia

ragionata di grande stimolo il legame complesso tra ecologia culturale e strutture della cognizione, secondo una problematica molto moderna, che in Netting troviamo invece appena abbozzata. Oscar Casanova esamina un po' a volo d'uccello, ma con notevole nitore espositivo, le relazioni ecosistemiche tra risorse e popolazioni in due vallate delle Alpi cuneesi, misurandosi dunque in modo esplicito con il tema centrale del libro di Netting. Il contributo di Piero Piussi si segnala invece per un'affinità metodologica che non è forse inutile sottolineare: ricostruendo autorevolmente la diffusione dell'ontano nero nei prati e pascoli delle Prealpi Giulie, egli dimostra una notevole sensibilità antropologica non solo con la sua ipotesi di una possibile determinante di ordine etnologico su questi impianti arborei, ma soprattutto mette in rilievo l'importanza che per la storia forestale possono avere indagini svolte presso informatori o – per usare un termine su cui Netting non a caso insiste – «consulenti» locali ⁽¹⁰⁾.

Altri contributi di carattere più esplicitamente socio-antropologico, invece, prendendo spunto da singoli capitoli di *Balancing on an Alp*, ripercorrono in contesti etnografici diversi alcuni dei sentieri di ricerca inaugurati da Netting e ancora poco battuti in area alpina: esemplare, in questo senso, l'intervento di Giuliana Sellan che, raffrontando il caso di Törbel con quello delle comunità mochene del Trentino, esamina i «fattori di persistenza» che spiegano i diversi tassi di estinzione locale di linee di parentela.

La fecondità delle problematiche esplorate da Netting emerge in effetti con particolare chiarezza dai confronti, spesso dai contrasti, che esplicitamente o implicitamente emergono tra Törbel e le altre località alpine studiate in prima persona dai partecipanti al nostro Seminario: un contrasto interessante è, ad esempio, quello tra una comunità ad economia quasi esclusivamente agro-pastorale come Törbel e le valli di Lanzo di cui si occupa Piercarlo Jorio, dove le forme di adattamento socio-strutturale e culturale sono state condizionate dalla presenza di risorse minerarie, un contrasto che ci aiuta a correggere la tendenza dell'antropologia ecologica a trascurare l'importanza di risorse naturali che, pur non fornendo direttamente nutrimento, possono tuttavia dimostrarsi decisive nel plasmare la struttura economica, sociale e demografica di una comunità. D'altro canto, le «narrazioni di equilibri» di Marco Aime e Stefano Allovio delineano un altro contrasto particolarmente istruttivo tra il caso di Törbel, in cui un sistema chiuso si mantiene «in equilibrio sopra un'alpe», e il caso di Roaschia, una comunità delle Alpi cuneesi dai confini assai più aperti, attraverso i quali ogni anno uscivano e rientravano gruppi familiari di pastori che nel corso della transumanza instauravano continuamente nuovi equilibri con ambienti naturali e sociali mutevoli. E ancora, Gian Paolo Gri, nel suo intervento, ha mostrato come una analisi storica di lungo periodo per-

metta di identificare in alcuni casi, come nell'esempio ormai classico di Törbel, una sostanziale continuità nel tempo dell'equilibrio popolazione / risorse, e invece in altri casi, come ad esempio nella germanofona Sauris dell'alta Carnia, delle vere e proprie rotture nella storia ecologica della comunità. Rotture e squilibri che lasciano una traccia rilevabile nell'autoconsapevolezza della comunità.

Eccoci quindi all'ultimo gruppo di interventi, quelli che riguardano il concreto contesto storico contemporaneo della ricerca in campo antropologico. Due di questi interventi, a firma rispettivamente di Silvio Guindani e Roberto Togni, provengono dal contesto operativo di quegli ormai non più sparuti gruppi transfrontalieri di ricerca e di intervento territoriale che hanno collocato l'arco alpino al centro della propria attenzione diretta: *Transvaal*, per quanto riguarda un ripristino economicamente positivo, nelle Alpi occidentali, delle antiche transumanze dei valligiani, e *Musalp*, per una tutela museografica integrale delle specificità culturali delle Alpi.

Gli altri due interventi, concepiti in maniera del tutto indipendente da una africanista tirolese impegnata sul campo a Nairobi, e da un giovane studioso viennese, appaiono in singolarissima sintonia. Martina I. Steiner, infatti, sviluppa in modo molto avvertito un tema che Reinhard Johler annuncia fin dal titolo nel modo più brillante: «perché abbiamo bisogno degli americani nelle Alpi?» Si scopre così che l'opera di Robert McC. Netting, come quella dei suoi precursori e primi mentori in campo alpino, Eric R. Wolf e John W. Cole, viene a stimolare o piuttosto ad interrompere direttamente consuetudini consolidate di studi locali, formati sull'onda delle antiche predilezioni romantiche per Alpi e alpigiani ma ormai del tutto arroccati, in molte situazioni, nelle chiusure della micronazionalistica locale, ovvero nella difesa di prerogative e specificità di ordine soprattutto ideologico.

È evidente che l'introdursi di una prospettiva comparativa nuovamente planetaria, ovvero propriamente antropologica, la stessa prospettiva scientifica che aveva condotto Netting dalla Nigeria al Vallese e ritorno, così come viene implicitamente auspicata dai contributi più esplicitamente «politici» del volume, avrebbe certamente ripagato Netting, almeno moralmente, di tante incomprensioni e difficoltà riscontrate anche all'interno della disciplina stessa. Come apprendiamo infatti fin dall'*incipit* del libro su Törbel, la prima e più frequente reazione dei colleghi americani al progetto di Netting di condurre una ricerca sul campo in una comunità contadina della Svizzera fu quella del domandarsi increduli «perché mai un antropologo, e per giunta africanista, dovesse andare in Svizzera, sulle Alpi»⁽¹¹⁾. Mentre, appena arrivato in Europa, le reazioni dei colleghi svizzeri all'idea di integrare la ricerca sul terreno con indagini di carattere demografico suscitò reazioni altrettanto scettiche⁽¹²⁾. E la sua decisione – di capitale importanza

dal punto di vista del metodo – di entrare in un archivio, e quindi di investire tempo, energia e risorse in una raccolta sistematica di documentazione storica, non era certamente facile in anni in cui l'archivio appariva ancora, a moltissimi colleghi antropologi, un luogo liminale, buio e pericoloso in cui l'antropologo può facilmente smarrire la strada della propria ricerca.

A fronte di tante strettoie, di tanti steccati artificiosi sempre in agguato sulla strada dell'antropologo sul campo, Robert Netting, con il coraggio di scelte epistemologiche e di metodo sempre tutt'altro che scontate, finì con il vincere, a Törbel come in Nigeria, tutte le sue scommesse. Ci piace pensare che avrebbe forse apprezzato l'eclettismo e la libertà di fondo dei contributi di questo volume, e che vi avrebbe potuto trovare spunti, suggestioni e motivi di interesse.

Note

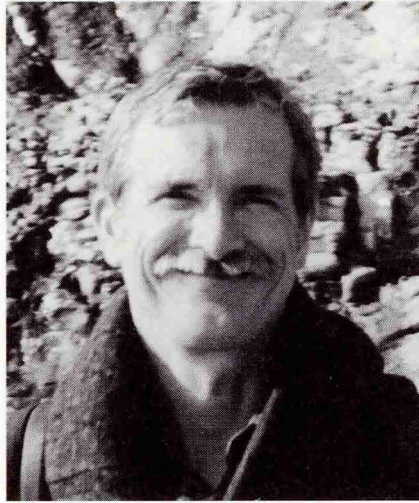
- (¹) Cfr. G. KEZICH, P.P. VIAZZO, «'La frontiera nascosta rivisitata'. Appunti di lavoro del Seminario Permanente di Etnografia Alpina, 1° ciclo, San Michele all'Adige 1991-1993», in G. KEZICH, P.P. VIAZZO (a cura di), *'La frontiera nascosta rivisitata'. Ecologia, economia, etnicità nell'arco alpino*, (Atti del Seminario Permanente di Etnografia Alpina, 1° ciclo), Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, San Michele all'Adige, 1993 (= *SM Annali di San Michele*, 6), p. xiii.
- (²) J.W. COLE, E.R. WOLF, *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, Academic Press, New York & London, 1974.
- (³) Sulla «trascuranza dell'editoria italiana per le monografie antropologiche straniere dedicate alle comunità del nostro paese», e in particolare per il volume di Cole e Wolf, si vedano le osservazioni di E. GRENDI, «Sociologia storica o storia sociale?», in *Polis*, 1, 1987, p. 189.
- (⁴) J.W. COLE, E.R. WOLF, *La frontiera nascosta. Ecologia e etnicità fra Trentino e Sudtirolo*, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, San Michele all'Adige, 1993, (2ª ediz.), La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1994.
- (⁵) G. KEZICH, P.P. VIAZZO (a cura di), *'La frontiera nascosta rivisitata'. Ecologia, economia, etnicità nell'arco alpino*, (Atti del Seminario Permanente di Etnografia Alpina, 1° ciclo), Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, San Michele all'Adige, 1993 (= *SM Annali di San Michele*, 6).
- (⁶) G. KEZICH, P.P. VIAZZO (a cura di), *Le Alpi, il Trentino e il lavoro dell'uomo. Forme e trasformazioni del lavoro alpino*, (Atti del Seminario Permanente di Etnografia Alpina, 2° ciclo), Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, San Michele all'Adige, 1995 (= *SM Annali di San Michele*, 8).
- (⁷) R.M. NETTING, *Balancing on an Alp. Ecological Change and Continuity in a Swiss Mountain Community*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- (⁸) D.I. KERTZER, T. FRICKE, «Acknowledgments», in D.I. KERTZER, T. FRICKE (a cura di), *Anthropological Demography. Toward a New Synthesis*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1997, p. ix.
- (⁹) R.M. NETTING, *In equilibrio sopra un'alpe. Continuità e mutamento nell'ecologia di una comunità alpina del Vallese*, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina - La Nuova Italia Scientifica, San Michele all'Adige - Roma, 1996.
- (¹⁰) Gli estensori di questi appunti di lavoro hanno avuto la possibilità di apprezzare dal vivo l'acuta intelligenza di alcuni dei «consultants» vallesani di Netting, e soprattutto

to la loro consapevolezza di avere avuto un ruolo paritetico nella conduzione di numerose fasi della ricerca, in occasione di una partecipata presentazione pubblica dell'edizione italiana di *Balancing on an Alp* tenutasi il 12 settembre 1997 proprio nella *Gemeindestube* di Törbel.

(¹¹) Cfr. NETTING, *In equilibrio sopra un'alpe*, cit., p. 3.

(¹²) Perplessità furono inizialmente dimostrate dallo stesso Arnold Niederer, uno dei più eminenti etnologi svizzeri e autore di fondamentali studi sul Vallese, divenuto in seguito sincero ammiratore dello stile di ricerca di Netting e divulgatore dei risultati delle sue indagini. Cfr. A. NIEDERER, «Dai registri parrocchiali alla storia della popolazione», in E. RIZZI (a cura di), *La questione walser*, Fondazione Monti, Anzola d'Ossola, 1984, e «Die Bevölkerung von Törbel im Wandel der Zeit. Die Forschungen von Robert McC. Netting», in S. WYSS (a cura di), *Törbel. Dorf und Pfarrei*, Gemeinde Törbel, Törbel, 1991.

PER ROBERT
McC. NETTING



1934 - 1995

Ecology and history: the work of Robert McC. Netting

by J. W. COLE
& E. R. WOLF

In the course of his cumulative work, Bob Netting came to see his endeavors as contributions to the developing field of «historical ecology» (Crumley, 1996). This raises the question of what kind of history and what kind of ecology he had in mind in pursuing his research. We would like to take this opportunity to locate Netting's efforts in the development of anthropology, and to follow out some of the implications of this endeavor.

It seems important to us to begin with a summary of Netting's trajectory of work in different places. He conducted his first major field work among the Kofyar hill people of the Jos Plateau in northern Nigeria, between 1960 and 1967. He returned again to Nigeria for six months in 1984. In 1970, however, he also initiated work in Törbel, in the upper Valais/Wallis in Switzerland. Between 1970 and 1977 he spent 18 months in this community. Although carrying out research in such very different geographical and cultural locations, there are certain continuities of approach throughout. He was thinking about the relationship between ecology, history and social organization, then as now a defining issue in anthropology. He was not in fact aiming to draw comparisons between Western Africa and Central Europe, but was exploring this same central question in both areas.

At the time of his death, Netting was involved in a project to compare the adaptations of two African populations, the Kofyar and the Tiv, to changing circumstances of their lives. Both peoples were expanding out of their pre-colonial and colonial hill country habitats into new locations in riverine lowlands. Netting and his co-workers took note of the fact that not only did the two peoples differ historically in their ecological adjustments to their homelands, but they reacted differently to the essentially similar conditions of their new-won lands.

The Kofyar had traditionally lived in dispersed, relatively permanent settlements, with separate households engaged in intensive cultivation of circumscribed holdings. In contrast, the Tiv clustered in much larger settlements that moved outward centrifugally to carry on extensive swidden cultivation, frequently abandoning their declining gardens for new locations. The domestic unit supplying labor among the Kofyar was the nuclear family, with both genders able to do much of the necessary work. In the case of the Tiv, the domestic unit was a



large extended family, characterized by a division of work tasks by gender, and bringing together large work groups to clear and manage their swiddens.

In their new savanna environment the Kofyar replicated the pattern of dispersed small settlements. After an initial phase of swidden clearing, they continued to maintain their settlements, by switching again to more intensive forms of production. The Tiv, in contrast, continued moving in large household units. They kept up their slash and burn methods of clearing land for cultivation, and of abandoning both settlements and fields periodically, when yields declined. By studying this contrast, Netting and his work group hoped to grasp agroecological adaptation in its historical and cultural contexts.

This approach then, is based on an appreciation of the weight of historical tradition, albeit as applied to a new environment. The different modes of organization worked out previously in the hill country came thus to be utilized differently in exploiting the new habitat. In each case forms of production, residence, settlement clustering, household composition and the recruitment of working groups followed canons of organization worked out previously, though under different conditions. The presuppositions underlying this perspective is, then, that culturally established traditions persist in the face of changing circumstances.

A similar thematic appears in Netting's discussion of Törbel. His choice of location was based on some of the same criteria that had influenced his initial option for field work among the Kofyar, and were amplified in his comparative study of Kofyar and Tiv migration. He hoped to find situations sufficiently isolated to allow him to hold constant the economic, social, and political dimension of the larger encompassing environment:

«I wanted a village with a constant and well defined natural environment, a fairly static technology of subsistence agriculture, and a recent past relatively undisturbed by economic revolutions, wars, mass migrations, or political transformations» (1981, xiii).

It would then be possible for him to work out the nexus among ecology, population and social organization.

The signal innovation that marks the book *Balancing on an Alp* was his study in depth of Törbel demography. He found in Switzerland the documentation on population that had alluded him and frustrated his efforts at historical reconstruction of African scenarios (c.f. 1973: 177, 177-78; 1974:141). In Törbel he was able to trace back the constituent patrilineal lines for three centuries, and to relate the demographic patterns of household and village to processes of production, labor organization, land holding and land transmission. He stressed the orchestration of

tasks carried out in the domain of the household with those managed on the village level, offering an excellent account of the communal irrigation system and operation of communal pastures and forests. He also delineated the kinship system and the workings of village endogamy. Thus he said that:

«It is true that social forms may show remarkable persistence... By choosing a subject community for study in terms of its historical continuity and the documented persistence of a traditional agricultural system, I consciously maximized these aspects of my research». (1981, 225)

In all of this work Netting built upon the contributions of the ecologists Julian Steward and Roy Rappaport, but did so very much in his own way. Steward had developed his «cultural ecology» in opposition to Alfred Kroeber's efforts to see environmental adaptations as outcomes of peoples' cultures. These cultures were then understood to characterize «culture areas» seen - as Kroeber did - as geographical expressions of culturally organized minds. Where Kroeber had understood culture as «superorganic» configurations carried in the mind, Steward tried instead to define the autonomous relationship between the culturally available technology and the environment as the material causal basis for social and political organization. Roy Rappaport and Andrew Vayda, in turn, reacted against Stewards' emphasis on the role of culture in the shaping of technology, and wanted to treat all observable human behavior as attributes of organisms operating within ecosystems. They introduced qualitatively based models of systems-theory to handle the relations of human populations with their environment.

What Netting did, in fact, was to combine their approaches methodologically without taking over their theoretical premises. He thought Steward's strategy of imputing chains of linear causality to phenomenon was inadmissible where he himself understood causality as multiple and circular. He adopted concepts of homeostasis and feedback, but rejected the notion of totally closed, self-reproducing cybernetic systems as adequate for an understanding of human situations. Quoting Meyer-Fortes, he reminds us that:

«social structure is not an aspect of culture but the entire culture of a given people handled in a special frame of theory». (Meyer Fortes, quoted in Netting 1977: 5)

It is plausible to see his own endeavor similarly as a perspective or frame for viewing culture, without any commitment to notions of mechanical causality. While his own earlier work was closer to the works he thus criticized, he increasingly came to emphasize the historical aspect of human arrangements as a dimension that involves options that are unpredictable a priori, and that may well have unforeseen consequences.

These contributions have indeed taken root in the discipline, and made Netting into a major figure in ongoing studies of ecology. An indication of his stature is the publication of a second revised edition of his book *Cultural Ecology* as well as the work of many younger scholars - both ethnologists and archaeologists - who have been influenced by his writings and are continuing work in his tradition.

Further work in this direction may benefit from problematizing the factors that Netting held constant in defining his research problem. He emphasized study of the «social instrumentalities» that bore on: «1) the density and spacial distribution of population; 2) the structure and composition of productive groups; 3) rights to the means of production» (Netting 1976: 301). But he relegated to the background the internal inequality and differentiation among people and how they relate to the economic and political forces emanating from the encompassing environment. These issues were posed at the time Netting carried on his work in endeavors that came to call themselves political ecology or political economy, with an insistence that the wider structural conditions of economy and polity are unlikely to be stable for any length of time. They may thus impinge in decisive ways on local processes even on the Jos plateau and in Wallis.

The literature on the Alpine region is replete with references to changing markets and to the political strategies followed by states in dealing with the region. Hence, what at first glance seem to be isolated and closed communities and valley systems can be shown on closer inspection to depend in major ways on the play of external factors. Thus Harriet Rosenberg shows how the region of the Queyras was historically incorporated into the political structure of France, but in the course of incorporation lost its ability to resist encroachment from the outside. In the community of Abriès agricultural and pastoral production came under sway of the Nestle Corporation, while the state supported expansion of tourism passed into the hands of new immigrants from outside. «The only law regulating production in the Queyras is the price of milk set by Nestle» (Aubert, quoted in Rosenberg 1988: 163).

Alternately, combined political and economic rationalities often justified the maintenance of peasants in upland communities through price supports, welfare allocations, and other subsidies. This led S.H. Franklin to speak of the inhabitants of underdeveloped regions as «park-keepers» «preserved for the benefit of future urban generations» (1969, 67-68), along with the development of worker-peasants part-time peasants and neotechnical family farmers.

Furthermore, what began as an idiosyncratic effort by Whympers to scale the Matterhorn in 1865 has mushroomed into a form of mass entertainment that is threatening the entire Alpine ecology. Even the most remote of Alpine communities must contend with annual hordes

of foreigners intent on climbing yet another mountain or trekking through yet another valley.

Pier Paolo Viazzo has properly warned us that introducing an «externalist model» does not settle all issues and must:

«remain undecided until its assumptions and predictions are properly tested. And to do so, it is necessary to determine empirically the degree of demographic and economic closure exhibited by local populations, their level of fertility and mortality, and the extent to which nuptuality and migration acted as regulatory mechanisms». (1989, 47)

The point is well taken, especially when it calls into question the mechanical application of general models that ignore the range and specificity of local circumstances. Yet it is not a question of 'either - or' but of the interaction of significant forces over many levels and in many domains. Sometimes a change in the price of milk can be as significant as a change in patterns of nuptuality, and state policies concerning inheritance or the allotment of hydroelectric resources can produce ramifying consequences in many areas of life.

In conclusion, we want to emphasize that Netting has made significant contributions to the advancement of anthropology. He has contributed major ethnographies in two contrasting areas of the world, either one of which would have been adequate to secure a place in the history of the discipline. Yet his ethnographies not only shed light on the particular places he wrote about, but were crafted in such a way as to challenge received methodological and theoretical wisdom. These, amplified in his explicitly theoretical contributions, both stimulated and challenged his colleagues. Bob Netting has indeed had a significant, ongoing and positive impact on the practice of anthropology.

References cited

- C. CRUMLEY, «Historical Ecology», in DAVID LEVINSON and MELVIN EMBER, eds., *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, Vol. II, Henry Holt and Co., New York, pp. 558-60, 1996.
- S.H. FRANKLIN, *The European Peasantry: The Final Phase*, Methuen, London, 1969.
- R. MCC. NETTING, «Fighting, forest, and the fly: some demographic regulators among the Kofyar», in *Journal of Anthropological Research* 29:164-179, 1973.
- «Kofyar armed conflict: social causes and consequences», in *Journal of Anthropological Research* 30:139-163.
- «Trial model of cultural ecology», in CHARLES C. HUGHES, ed., *Custom-Made: Introductory Readings for Cultural Anthropology*, 2nd ed., Rand McNally, Chicago, pp. 248-306, 1976.
- Cultural Ecology*, Menlo Park: Cummings, 2nd ed., 1995, 1977.
- Balancing on an Alp: Ecological Change and Continuity in a Swiss Mountain Community*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

H. ROSENBERG, *A Negotiated World: Three Centuries of Change in a French Alpine Community*, University of Toronto Press, Toronto, 1988.

P.P. VIAZZO, *Upland Communities: Environment, Population and Social Structure in the Alps since the Sixteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Rileggere *Balancing on an Alp*: ricordo di Robert McC. Netting

di Pier Paolo
VIAZZO

Un ricordo personale

È per me un onore e, al tempo stesso, motivo di profonda emozione e tristezza trovarmi oggi qui a ricordare la figura di Robert Netting e l'importanza di *Balancing on an Alp*, il suo ormai classico volume sulla comunità vallesana di Törbel, che costituirà il principale punto di riferimento di questo terzo ciclo del Seminario Permanente di Etnografia Alpina. Sarà, per più ragioni, un ric ordo prima di tutto personale. Benché non abbia purtroppo mai avuto l'opportunità di conoscere Netting di persona, per una decina d'anni, tra il 1984 e il 1994, ci siamo tenuti in contatto attraverso una corrispondenza in certi periodi anche piuttosto intensa, corrispondenza che si era recentemente infittita dopo che il Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina e la Nuova Italia Scientifica avevano varato il progetto di tradurre *Balancing on an Alp* in italiano. Dalle sue lettere trasparivano quelle qualità che – mi è stato raccontato – contraddistinguevano l'uomo e lo studioso: grande cordialità, acuta intelligenza, una modestia sorprendente in uno studioso del suo calibro. Ricordo in particolare una sua lettera del 26 luglio 1990 in cui mi invitava ad andarlo a trovare ed essere suo ospite nella sua nuova e più grande casa di Tucson, in Arizona. Non mi era allora stato possibile fargli visita in America, ma avremmo finalmente dovuto incontrarci proprio qui a San Michele a conclusione di questo ciclo di seminari, il prossimo anno, quando sarebbe stata presentata la traduzione italiana del suo libro. La morte lo ha invece colto improvvisamente e immaturamente quattro mesi fa, il 4 febbraio 1995, a Tucson.

A dare un carattere personale a questo ricordo di Robert Netting contribuisce, oltre all'esistenza di contatti sia pure solo epistolari, il riconoscimento da parte mia di due fondamentali debiti intellettuali nei suoi confronti. Se i miei interessi si sono orientati verso l'analisi dei rapporti tra ambiente, popolazione e organizzazione sociale in area alpina, questo si deve in misura decisiva – ancor prima della lettura di *Balancing on an Alp*, apparso nel 1981 – alle esemplari e coraggiose scelte metodologiche compiute da Netting nel corso della sua ricerca antropologica e storico-demografica su Törbel. A spingermi in un ormai lontano 1980 ad in-



traprendere uno studio minuzioso dell'evoluzione demografica di Alagna, la comunità walser valesiana in cui avevo avviato una ricerca intensiva sul terreno, fu infatti la visione dei tabulati depositati da Netting presso il Cambridge Group for the History of Population and Social Structure. Impressionato dall'ampiezza e dal rigore dell'indagine storico-demografica condotta da Netting, mi sembrò opportuno applicare alla documentazione alagnese gli stessi metodi, così da poter stabilire un confronto puntuale tra Alagna e Törbel, due comunità che dovevano rivelarsi – come ebbe a scrivere un decina d'anni più tardi lo stesso Netting – «simili eppure meravigliosamente diverse»⁽¹⁾. Ma ad esercitare su di me un'influenza che, retrospettivamente, non posso che giudicare altrettanto decisiva, è stato un lavoro meno noto e indubbiamente «minore» di Netting. A destare il mio interesse per l'antropologia ecologica, nell'autunno del 1976, quando ero studente a Londra presso il Dipartimento di Antropologia dello University College, fu infatti un breve testo introduttivo di Netting: un «modulo didattico» intitolato *The Ecological Approach in Cultural Study*⁽²⁾. Caldamente raccomandata da Phil Burnham, che teneva allora il corso di Social Ecology, questa dispensa di una trentina di pagine mi colpì innanzitutto per la sua grande chiarezza, e poi per la posizione singolarmente equilibrata e aperta del suo autore, che riusciva – quanto meno a livello didattico – a fondere costruttivamente in un unico approccio i contributi teorici più significativi dei diversi orientamenti dell'antropologia ecologica. Questa chiarezza e questo fruttuoso eclettismo riflettevano la solida esperienza di campo di Netting e la sua personale evoluzione teorica.

La formazione di un antropologo

Nato a Racine, nel Wisconsin, il 14 ottobre del 1934, Robert McCorkle Netting si era laureato *summa cum laude* in letteratura inglese a Yale nel 1957. A spingerlo ad abbandonare gli studi letterari e ad entrare nella *graduate school* del grande e prestigioso Dipartimento di Antropologia dell'Università di Chicago furono probabilmente le potenzialità di intervento pratico che il giovane Netting aveva intravisto nell'antropologia. Nel 1958 Netting conduce una ricerca sul terreno di tre mesi nella riserva indiana di Fort Berthold, nel North Dakota, ed è su questa ricerca che si basa la tesi grazie alla quale consegue, nel 1959, il *master* in antropologia⁽³⁾. Questa breve discesa sul terreno era in qualche modo un lavoro di antropologia applicata, così come lo saranno, nel 1960, la primissima pubblicazione di Netting⁽⁴⁾, e più di trent'anni dopo – a testimonianza di una appassionata continuità di interessi e di una incrollabile fiducia nella capacità dell'antropologia di uscire dalla torre d'avorio dell'accademia – l'imponente sintesi di *Smallholders, Househol-*

ders, uno studio di straordinaria erudizione etnografica che di Netting costituisce il testamento spirituale e scientifico ⁽⁵⁾.

La tesi essenziale di quest'ultimo volume è che la moderna agricoltura su larga scala, capitalistica e meccanizzata, non rappresenterebbe la migliore soluzione ai problemi posti dalla continua crescita della popolazione mondiale. Una maggiore efficienza produttiva, associata a un minor rischio di degrado ambientale, sarebbe assicurata dall'agricoltura su scala familiare dei piccoli contadini, i cosiddetti *smallholders*, e per dimostrare questa tesi Netting può valersi di un'esperienza di prima mano senza molti eguali in antropologia. Come osserva egli stesso, «pur non essendo diventato l'antropologo applicato e il missionario laico che avrebbe voluto essere quando era entrato nella *graduate school*», i suoi interessi di ricerca per l'ecologia culturale dei coltivatori e più in generale per i processi di mutamento sociale lo avevano portato più volte a contatto con i problemi dello sviluppo ⁽⁶⁾. In più occasioni era stato chiamato da agenzie internazionali e da organizzazioni governative e non governative a prestare la sua opera come consulente per valutare le prospettive economiche della risicoltura in Senegal e in Costa d'Avorio, gli effetti della progettata costruzione di dighe sul fiume Gambia, le possibili difficoltà che i piccoli agricoltori portoghesi avrebbero incontrato entrando nel mercato comune europeo. Ma il più prezioso terreno di osservazione e di intervento era stato rappresentato dall'altopiano di Jos, nella Nigeria settentrionale, dove Netting aveva condotto la sua prima importante ricerca sul terreno tra il 1960 e il 1962 e dove era poi ripetutamente tornato per una ventina d'anni a partire dal 1966-'67.

Come oggetto di studio per la sua tesi di dottorato Netting aveva scelto una popolazione per più versi anomala nel panorama etnografico africano: i circa 70.000 Kofyar che abitavano una zona di 200 miglia quadrate sui fianchi dell'altopiano di Jos erano infatti una delle poche popolazioni dell'Africa tropicale a praticare un'agricoltura non nomade ma intensiva, mantenendo permanentemente in coltivazione i propri campi terrazzati grazie all'uso di fertilizzante di origine animale. A guidare la scelta di Netting era stato il desiderio di mettere alla prova su un terreno in gran parte nuovo i metodi e gli indirizzi teorici dell'ecologia culturale di Julian Steward, che molto l'avevano colpito nei suoi anni di formazione antropologica a Chicago ⁽⁷⁾. I metodi dell'ecologia culturale erano infatti già stati utilizzati con successo nello studio di società di cacciatori-raccoglitori e di coltivatori nomadi, ma la loro applicabilità a società agricole come quella dei Kofyar non era stata ancora convincentemente dimostrata.

Esposti con esemplare chiarezza in alcuni importanti articoli ⁽⁸⁾ e soprattutto in una monografia del 1968 destinata a divenire un classico della letteratura antropologica africanistica, *Hill Farmers of Nigeria. Cultural Ecology of the Kofyar of the Jos Plateau* ⁽⁹⁾, i risultati della ricerca di

Netting rivelavano l'esistenza di numerose differenze sistematiche nell'organizzazione sociale dei vari gruppi che abitavano l'altopiano e sembravano indicare – coerentemente alle predizioni dell'ecologia culturale – che l'ambiente e l'organizzazione economica risultavano più importanti di fattori strettamente culturali nel modellare l'organizzazione sociale. In particolare, tanto le dimensioni quanto la struttura dei gruppi domestici tendevano a variare in funzione dei diversi sistemi di utilizzazione della terra. Mentre tra i Kofyar, che praticavano un'agricoltura intensiva, prevalevano piccole famiglie nucleari mediamente composte di cinque membri, tra i vicini Chokfem, che praticavano invece un'agricoltura estensiva, prevalevano grandi famiglie estese che raggruppavano in media una quindicina di persone. Ma differenze significative separavano anche i Kofyar «tradizionali» dell'altopiano dai cosiddetti Kofyar «migranti», che nel trasferirsi nelle adiacenti zone di pianura – ecologicamente meno vincolanti – avevano adottato sistemi di agricoltura estensiva a cui si accompagnava una prevalenza di grandi famiglie estese non dissimili da quelle dei Chokfem.

Mi è sembrato opportuno ricordare questi primi studi di Netting, in quanto vi si ritrovano temi e interessi che perdureranno negli anni e che occupano una posizione di assoluta preminenza nei più tardi lavori di argomento alpino. L'interesse per l'analisi quantitativa e tipologica dei gruppi domestici, di cui testimonia il decimo capitolo di *Balancing on an Alp*, ha evidenti origini africanistiche. E data sicuramente ai primi mesi trascorsi in Nigeria l'interesse mai venuto meno per gli *smallholders*, una categoria di coltivatori perfettamente esemplificata dai Kofyar «tradizionali», ma ben rappresentata anche dai contadini alpini di Törbel. Come queste brevi annotazioni lasciano intuire, a spingere Netting a intraprendere una ricerca nelle Alpi svizzere fu la curiosità di verificare se i Kofyar costituivano soltanto un caso etnografico interessante, ma unico nella sua anomalia, oppure se analoghe relazioni tra struttura del gruppo domestico, organizzazione del lavoro e utilizzazione della terra si potevano rinvenire anche in altre società: «I suspect that certain variables from the Kofyar case have a wider application», aveva scritto nelle pagine finali di *Hill Farmers of Nigeria* ⁽¹⁰⁾. Ma perché proprio un villaggio svizzero? Le ragioni di questa scelta non si comprendono se non alla luce degli sviluppi teorici che nel corso degli anni sessanta hanno mutato sensibilmente il volto dell'antropologia ecologica.

Dall'ecologia culturale al neofunzionalismo: una conversione parziale

Nel 1963, anno in cui Netting completava la sua tesi di dottorato basata sulla sua ricerca in Nigeria ⁽¹¹⁾, Clifford Geertz, in un suo celebre

studio comparativo dei due principali sistemi agricoli indonesiani, proponeva il superamento dell'ecologia culturale di Steward a favore di un approccio ecosistemico⁽¹²⁾. In quello stesso anno si concludeva la non meno celebre ricerca condotta tra gli Tsembaga della Nuova Guinea dal gruppo di antropologi della Columbia University guidato da Andrew P. Vayda e composto da Cherry Vayda, Ann e Roy Rappaport e Allison e Marek Jablonko. Da questa ricerca doveva emergere qualche anno più tardi *Pigs for the Ancestors* di Roy Rappaport, un libro che, definendone brillantemente i canoni, avrebbe imposto il primato dell'approccio ecosistemico all'interno dell'antropologia ecologica⁽¹³⁾. Quel che conviene qui sottolineare è che l'introduzione del concetto di ecosistema, utilizzato inizialmente soprattutto dalle discipline biologiche, implicava per l'antropologia ecologica uno spostamento dell'asse della ricerca dallo studio dei rapporti tra caratteristiche ambientali e modi di sussistenza (proprio dell'ecologia culturale) all'analisi delle relazioni tra popolazioni e risorse. Più in particolare, Rappaport e gli altri sostenitori di questo approccio – noto anche come «neofunzionalismo», per distinguerlo dalle forme precedenti di funzionalismo antropologico – derivavano dai modelli biologici dell'ecosistema la nozione secondo cui il successo adattativo di una popolazione dipenderebbe dalle sue capacità di aggiustare la propria consistenza numerica in modo tale da mantenere la stabilità delle risorse locali. Lo studio della regolazione demografica, e delle istituzioni e pratiche sociali attraverso cui tale regolazione era ottenuta, veniva dunque ad assumere un'importanza dominante.

L'adesione di Netting al nuovo paradigma ecosistemico fu rapida ma non immediata, e soprattutto non completa. Lo stesso sottotitolo della sua monografia sui Kofyar esprime una scelta di campo ancora abbastanza netta a favore dell'ecologia culturale stewardiana. Pur citando i lavori di Geertz, Vayda e Rappaport, e usando in più occasioni lo stesso termine «ecosistema», in quel libro Netting – tradendo forse, in questo, la sua formazione e inclinazione umanistica – non nasconde la propria diffidenza nei confronti dell'uso di analogie biologiche in antropologia e della tendenza ad assimilare i gruppi umani a comunità biotiche⁽¹⁴⁾. Già in *Hill Farmers of Nigeria* è peraltro evidente la consapevolezza, da parte di Netting, di alcune insufficienze dell'apparato teorico e metodologico di Steward, e in particolare della scarsa attenzione prestata al problema della crescita demografica. Ad acuire questa consapevolezza, e a suggerire nuove prospettive teoriche, nel 1965 era venuta la pubblicazione di un'opera destinata a dare grande fama alla sua autrice e ad avviare un dibattito divenuto poi classico, vale a dire *The Conditions of Agricultural Growth* di Ester Boserup⁽¹⁵⁾. Come è noto, in questo libro l'economista danese sosteneva che la crescita della popolazione non dipendeva dallo sviluppo tecnologico, come voleva l'opi-

nione comune, ma era invece la pressione demografica a stimolare l'innovazione tecnologica e l'intensificazione agricola. Da un punto di vista antropologico, questa tesi appariva rivoluzionaria in quanto scuoteva alle fondamenta la vecchia e consolidata ortodossia – accettata, fra i molti, anche da Steward – che vedeva nella tecnologia il motore primario e quasi unico del mutamento agricolo e della crescita demografica. Ma essa creava problemi anche alla nuova ortodossia ecosistemica, mettendo in dubbio l'assioma secondo cui era imperativo che una popolazione ricorresse a meccanismi di regolazione per evitare o comunque ridurre la pressione demografica.

Neppure la teoria della Boserup sembrava però del tutto soddisfacente, soprattutto perché non si domandava se esistessero limiti oltre i quali l'intensificazione risulta difficile o impossibile, e diviene pertanto necessario ricorrere a qualche forma di regolazione se si vuole evitare che entrino in azione quelli che Malthus, nel suo *Saggio sul principio della popolazione* (1798), aveva chiamato «controlli repressivi»: la fame, le epidemie, la guerra⁽¹⁶⁾. Parzialmente critico di tutte le teorie che si contendevano il campo, ma convinto che ciascuna di esse possedesse notevoli punti di forza, tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta Netting elabora una posizione teorica eclettica che trova espressione – oltre che nel suo breve testo introduttivo del 1971 ricordato in apertura – nel primo dei suoi lavori su Törbel, il villaggio del Vallese tedesco dove nel 1970-'71 aveva condotto 14 mesi di ricerca in campo. In questo saggio del 1972, ancora programmatico e dal titolo di sapore letterario («Of Men and Meadows: Strategies of Alpine Land Use», ora incorporato in *Balancing on an Alp*), Netting delinea tre strategie di adattamento economico a una potenziale pressione demografica in area alpina: se le prime due – intensificazione produttiva ed espansione delle risorse – non escono dall'ambito di un'ecologia culturale stewardiana rivista alla luce delle teorie della Boserup, la terza strategia – la regolazione del rapporto tra popolazione e risorse – rimanda invece senza ambiguità al neofunzionalismo ecosistemico⁽¹⁷⁾.

Vi sono in questi e altri lavori evidenti segni di «conversione» dall'ecologia culturale di Steward al neofunzionalismo. Ma è altrettanto evidente che si tratta di una conversione parziale. La regolazione è soltanto una delle strategie di adattamento delineate da Netting, che nel 1993 dedicherà il suo ultimo libro a Julian Steward e a Ester Boserup, a riconoscimento di un debito intellettuale mai ripudiato⁽¹⁸⁾. In *Smallholders, Householders*, inoltre, Netting stesso si definisce significativamente un «neofunzionalista piuttosto pedestre»⁽¹⁹⁾. In effetti, già in *Hill Farmers of Nigeria* e ancor più in *Balancing on an Alp*, Netting dichiara con franchezza di non aver compiuto nessun vero tentativo di giungere a una misurazione precisa di *input* e *output* calorici e di applicare rigidamente modelli cibernetici. Piuttosto che emulare Rappaport in questo

sforzo di precisione scientifica, il suo obiettivo era stato quello di sviluppare un quadro di riferimento teorico che permettesse di includere gli aspetti più rilevanti dell'ambiente fisico, le dinamiche demografiche, le pratiche agricole e la tecnologia, e di esplorarne le interrelazioni con l'organizzazione sociale del lavoro e dei gruppi domestici al fine di individuare regolarità, continuità e mutamenti nel tempo. È tuttavia innegabile che la nozione di ecosistema e le sue potenzialità abbiano esercitato una forte attrazione su Netting, e che la scelta di Törbel come terreno di ricerca sia stata dovuta in gran parte al fatto che questo villaggio vallesano sembrava offrire le condizioni necessarie per mettere alla prova in condizioni ottimali il modello ecosistemico.

Il villaggio alpino come ecosistema

Netting è stato uno dei primi antropologi a rendersi pienamente conto della necessità di compiere un passo che, quasi ovvio oggi, appariva tutt'altro che scontato negli anni Sessanta e agli inizi degli anni Settanta: entrare negli archivi e affiancare allo studio etnografico una seria indagine storica. Come si è visto, Netting aveva concluso la sua ricerca sull'altopiano di Jos con la sensazione che alcuni nessi funzionali tra ambiente, economia e organizzazione sociale emersi dalla sua indagine tra i Koyar non solo possedessero validità etnografica, ma si prestassero a più ampie generalizzazioni. Netting non si nascondeva peraltro che queste stesse relazioni funzionali erano destinate a rimanere ipotetiche «a meno che le variabili potessero venire sottoposte a una sorta di sperimentazione controllata, o comparativamente attraverso l'analisi di casi separati o diacronicamente attraverso un'analisi storica»⁽²⁰⁾. E in termini molto simili doveva osservare qualche anno più tardi, nell'introduzione a *Balancing on an Alp*, che per evitare che gli eleganti modelli ecosistemici rimanessero «sconfortantemente ipotetici» era indispensabile che soprattutto i comportamenti demografici di una popolazione venissero osservati e misurati accuratamente per periodi di tempo assai più lunghi di quanto non avesse fatto Rappaport, che aveva affidato la verifica delle sue ambiziose tesi sulle funzioni regolative del rituale tra gli Tsembaga a dati demografici che si riferivano essenzialmente ai quindici mesi della sua ricerca sul terreno e ad alcune stime piuttosto approssimative per i cinquant'anni precedenti⁽²¹⁾.

Netting non poteva però nascondersi anche che «materiale documentario di sufficiente profondità storica non [sarebbe] probabilmente mai stato disponibile per i Kofyar»⁽²²⁾, e che per verificare la validità delle conclusioni a cui lo aveva portato la sua indagine etnografica era necessario muovere verso più propizi terreni di ricerca. Questi ultimi decenni hanno riportato alla luce un'insospettata ricchezza di docu-

mentazione storico-demografica negli archivi di numerosi paesi extra-europei, soprattutto in America Latina e in Asia. Ma trent'anni fa le esigenze di indagine storica avvertite da Netting restringevano fortemente la scelta all'Europa. Era inoltre evidente che un banco di prova particolarmente significativo sarebbe stato rappresentato dallo studio delle relazioni tra popolazione e risorse in un ambiente fisico estremo, e che in Europa l'ambiente fisico estremo per eccellenza era quello montano e soprattutto alpino. Per mettere correttamente e proficuamente alla prova un modello ecosistemico erano poi necessarie due condizioni fondamentali: la presenza di confini che demarcassero con nettezza e stabilità il territorio di una comunità, e la presenza di istituzioni sociali apparentemente in grado di mantenere i sistemi produttivi locali in uno stato di equilibrio e di generare un elevato grado di chiusura demografica ed economica. Sotto questo profilo, come hanno sottolineato numerosi antropologi⁽²³⁾, nessun paese europeo offre condizioni «sperimentali» migliori della Svizzera, dove sono ancora fiorenti istituzioni comunitarie del tutto simili alle «comunità corporate chiuse» andine, le cui proprietà strutturali sono state individuate e descritte da Eric Wolf in un famoso articolo del 1955⁽²⁴⁾. Alla luce di tutte queste ragioni si comprende perché la scelta di una località in cui condurre la ricerca in campo si sia orientata verso le Alpi Svizzere e sia poi caduta su Törbel, una comunità vallesana con una storia documentata da archivi in ottimo stato di conservazione e abitata da almeno sette secoli da una popolazione di piccoli contadini che, come i Kofyar, avevano ingegnosamente e tenacemente risposto alla sfida ambientale terrazzando il pendio della montagna.

Le ragioni che avevano portato alla scelta di Törbel e che sembravano legittimare l'adozione di un approccio ecosistemico si trovano in effetti già esposte nel primo articolo del 1972 e sono teorizzate più compiutamente in un saggio del 1984 esplicitamente intitolato «Reflections on an Alpine Village as Ecosystem»⁽²⁵⁾. Per mettere alla prova le tesi e i modelli proposti dai maggiori esponenti dell'antropologia neofunzionalista – e in particolare l'esistenza di «servomeccanismi sociali» e la loro capacità di mantenere la popolazione locale in equilibrio con le risorse – era però necessaria anche una metodologia che consentisse di sfruttare adeguatamente la ricchezza documentaria preservata negli archivi di Törbel. Quantitativista inizialmente riluttante, Netting aveva imparato nel corso della sua esperienza sul terreno in Nigeria che «censire, contare, misurare e pesare forniscono basi quantitative necessarie, anche se forse poco eccitanti»⁽²⁶⁾. Ma la ricostruzione delle dinamiche demografiche della popolazione di Törbel nel lungo periodo poneva difficoltà che non potevano essere facilmente superate da un pur volenteroso quantitativista senza specifiche competenze storico-demografiche: per un antropologo culturale, confessa Netting nelle pri-

me pagine di *Balancing on an Alp*, «non è facile né ovvio percorrere il sentiero che dai lignaggi e dalle terminologie di parentela porta alle coorti e ai tassi specifici di mortalità» (27).

Se queste difficoltà hanno potuto essere superate nel migliore dei modi, ciò si deve soprattutto al fortunato incontro, nel 1974, con Peter Laslett e Tony Wrigley, che una decina d'anni prima avevano fondato il Cambridge Group for the History of Population e che avevano avuto una parte di primissimo piano nel fondare su nuove basi la disciplina della demografia storica. Ai due studiosi inglesi Netting si era rivolto per ricevere consigli e un aiuto tecnico che non solo venne, ma fu assai più esteso e generoso di quanto avesse sperato. Gran parte dell'analisi demografica dei dati di Törbel fu addirittura condotta a Cambridge, e ancor più significativa e ricca di fruttuosi sviluppi fu la scoperta di impreviste affinità di interessi. È anche grazie alla collaborazione instaurata con il Cambridge Group che il lavoro di Netting ha raggiunto risultati di straordinario valore sia dal punto di vista sostantivo sia da quello teorico e metodologico. Da un punto di vista sostantivo, Netting è in grado non soltanto di ricostruire l'andamento della popolazione di Törbel su un periodo di oltre tre secoli, ma anche – utilizzando la tecnica della «ricostituzione delle famiglie» – di misurare mortalità, natalità, nuzialità e migrazione e di descriverne con precisione le relazioni sistemiche. Emergono così la capacità della nuzialità di agire come meccanismo omeostatico, adattando dinamicamente la popolazione a risorse non fisse, e un grado effettivamente elevato di chiusura demografica. E da queste dimostrazioni empiriche discende non solo con eleganza ma con credibilità un percorso teorico che, passo dopo passo, identifica e connette i complessi meccanismi di «un ecosistema non meno finemente calibrato e affidabile di un vecchio orologio svizzero» (28).

Un classico dell'antropologia alpina

Quando apparve nel 1981, *Balancing on an Alp* si segnalò immediatamente come un libro fortemente innovativo, capace di suscitare l'interesse di specialisti di discipline assai diverse, dall'antropologia alla storia, dalla demografia all'ecologia umana, dalla geografia all'economia agraria (29). Ma non mancò chi, pur riconoscendo il grande valore del lavoro di Netting, ebbe l'impressione che il funzionamento dell'ecosistema locale fosse persino troppo perfetto, e che l'adozione di un modello ecosistemico avesse condotto Netting ad accentuare i caratteri di chiusura economica e demografica di Törbel, facendone una comunità assai più isolata e autosufficiente di quanto non fosse stata in realtà. Il quadro che Netting forniva di Törbel appariva in effetti sospettamente anomalo rispetto al modello proposto alcuni anni prima da John Cole e

da Eric Wolf, che nel loro magistrale libro sull'alta val di Non avevano insistito sull'apertura economica e demografica delle comunità alpine «tradizionali» e sulla subordinazione dei sistemi ecologici locali nei confronti dei più ampi sistemi economici e politici della società inglobante⁽³⁰⁾. In una pur lusinghiera recensione di *Balancing on an Alp*, lo stesso Cole suggerì che sarebbe stato opportuno adottare un modello «più aperto e dinamico»⁽³¹⁾.

Chi ha letto i miei lavori su Alagna, sa bene quanto estesa e decisiva sia stata l'influenza esercitata su questi lavori dalla ricerca di Netting. È però singolare che la mia prima reazione alla lettura di *Balancing on an Alp* sia stata piuttosto scettica. Come si è detto, Alagna è una comunità walser non molto lontana spazialmente da Törbel, e molto vicina linguisticamente e culturalmente. Eppure, l'immagine di Törbel fornita dal libro di Netting era molto diversa dal quadro etnografico e storico di Alagna che era andato disegnandosi nel corso della mia indagine. Dalle pagine di Netting usciva infatti una comunità economicamente e demograficamente chiusa e capace di mantenersi in perfetto equilibrio con le proprie risorse locali, mentre Alagna era indiscutibilmente stata una comunità aperta, che soprattutto attraverso l'emigrazione e l'immigrazione aveva sempre mantenuto attivi canali di scambio e di comunicazione con l'esterno.

Erano però reazioni iniziali e ancora epidermiche. Un più approfondito confronto tra le demografie di Törbel e di Alagna, da me condotto qualche anno più tardi proprio al Cambridge Group, e poi un'ampia analisi comparativa della letteratura antropologica, geografica e storico-demografica sulle Alpi, hanno rivendicato la sostanziale validità delle conclusioni di Netting. Per anni gli antropologi avevano pensato che per lo studio delle comunità alpine fosse sufficiente un solo modello interpretativo. Da questa analisi comparativa è invece emersa la presenza in area alpina di comunità molto diverse tra loro e che in varia misura si avvicinano al tipo ideale della «comunità aperta», esemplificato da Alagna, e a quello della «comunità chiusa», esemplificato da Törbel⁽³²⁾.

Certo, sappiamo oggi che Törbel è meno rappresentativa di quanto Netting avesse inizialmente creduto: i livelli di migrazione, le forme di organizzazione del lavoro agro-pastorale, le strutture dei gruppi domestici e, più in generale, il grado di chiusura economica, demografica e politica delle comunità alpine variano assai più di quanto la lettura di *Balancing on an Alp* lasciasse pensare. Ed è in piena sintonia con l'atteggiamento aperto e non dogmatico di Netting, che i risultati di studi, che pure ridimensionavano la validità generale delle conclusioni raggiunte dalla ricerca su Törbel, siano stati accolti senza livori polemici e anzi immediatamente riutilizzati per emendare e articolare il modello ecosistemico originario⁽³³⁾. È d'altra parte altrettanto certo, a una

quindicina d'anni dalla pubblicazione, che *Balancing on an Alp* si è affermato come uno dei pochi veri classici dell'antropologia alpina, ben degno di affiancarsi alla *Frontiera nascosta* di Cole e Wolf. Se agli inizi degli anni Settanta Cole e Wolf avevano indicato agli antropologi che lavoravano sulle Alpi l'importanza delle relazioni tra le comunità di montagna e più ampi contesti economici e politici, il libro di Netting – potendo valersi di alcuni decisivi progressi metodologici compiuti dall'antropologia ecologica e dalla demografia storica – ha riportato al centro dell'attenzione l'analisi dei rapporti tra comunità alpine e contesti ecosistemici locali, dimostrando la necessità di giungere a una ricostruzione il più possibile completa della storia demografica delle popolazioni che hanno vissuto all'interno degli ecosistemi oggetto di studio.

Netting ha così stabilito un paradigma rigoroso per lo studio antropologico della società alpina e una ricca agenda di ricerca. Tra le più importanti aree di indagine spiccano ovviamente lo studio dei processi di adattamento socio-strutturale e culturale imposti da variazioni nel rapporto tra popolazione e risorse e, all'inverso, lo studio degli effetti di mutamenti socio-strutturali e culturali sugli equilibri ecologici locali. Ma non meno importanti e urgenti appaiono lo studio delle relazioni funzionali tra l'organizzazione delle attività agro-pastorali e la struttura e composizione degli aggregati domestici e una seria analisi delle implicazioni demografiche, economiche e sociali delle varie forme di organizzazione comunitaria che si ritrovano in area alpina. Questi temi hanno ricevuto negli ultimi anni crescente attenzione da parte degli studiosi del mondo alpino, e un ulteriore impulso verrà certamente dalla pubblicazione in italiano del volume di Netting. Pur presentandosi assai ricco di fermenti, il quadro generale rimane tuttavia ancora frammentario, anche perché è mancato sino ad oggi un momento di incontro e di verifica che abbia facilitato la presentazione e la circolazione dei risultati empirici e consentito una comune riflessione e sistemazione teorica. Il ciclo di incontri seminariali che si inaugura oggi qui a San Michele si propone di rappresentare questo momento di incontro e di verifica.

Note

Questo testo ripropone, con qualche integrazione, il mio intervento di apertura della prima sessione del 3° Seminario Permanente di Etnografia Alpina (3 giugno 1995). Alcuni paragrafi sono stati ripresi nella mia introduzione alla traduzione italiana di *Balancing on an Alp*, apparsa nel 1996 con il titolo *In equilibrio sopra un'alpe. Continuità e mutamento nell'ecologia di una comunità alpina del Vallese*.

(1) Netting definisce Alagna «a similar and yet wonderfully contrasting community» rispetto a Törbel nella sua recensione al mio volume *Upland Communities. Environment, Population and Social Structure in the Alps since the Sixteenth Century*, in *American Anthropologist*, 92, 1990, p. 527. Il termine «walser» designa i coloni di lingua

alemannica emigrati dal Vallese tedesco nel corso del Medio Evo e insediatisi in un gran numero di alte valli alpine dalla valle d'Aosta fino al Vorarlberg e al Tirolo occidentale.

- (2) R.M. NETTING, *The Ecological Approach in Cultural Study* («McCaleb Modules in Anthropology»), Reading, Addison-Wesley, 1971.
- (3) R.M. NETTING, *Conflict in Indian Voluntary Organizations: Fort Berthold Reservation*, M.A. Thesis, Department of Anthropology, University of Chicago, Chicago, 1959.
- (4) F. GEARING, R.M. NETTING, L. PEATTIE (a cura di), *Documentary History of the Fox Project 1948-1959*, Department of Anthropology, University of Chicago, Chicago, 1960.
- (5) R.M. NETTING, *Smallholders, Householders. Farm Families and the Ecology of Intensive, Sustainable Agriculture*, Stanford University Press, Stanford, 1993.
- (6) Cfr. NETTING, *Smallholders, Householders*, p. 26.
- (7) L'influenza esercitata dalla lettura dei lavori di Steward nei suoi anni di formazione antropologica è ricordata da Netting in *Smallholders, Householders*, p. 4. Non è forse inutile osservare che Netting iniziò i suoi studi antropologici solo pochi anni dopo la pubblicazione del volume fondamentale di Steward, la raccolta di saggi *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, University of Illinois Press, Urbana, 1955.
- (8) Si veda in particolare «Household Organization and Intensive Agriculture: The Kofyar Case», in *Africa*, 35, 1965, pp. 422-429.
- (9) R.M. NETTING, *Hill Farmers of Nigeria. Cultural Ecology of the Kofyar of the Jos Plateau* («Monographs of the American Ethnological Society», 46), Seattle & London, University of Washington Press, 1968. Sulle ragioni che hanno fatto di questo volume un classico della letteratura antropologica (e geografica) africanistica si vedano ora le brevi ma penetranti osservazioni di M. MORTIMORE, «Robert Mc Corkle Netting, 1934-1995. An Appreciation», in *Africa*, 66, 1996.
- (10) R.M. NETTING, *Hill Farmers of Nigeria*, p. 232.
- (11) R.M. NETTING, *Kofyar Agriculture: A Study in the Cultural Ecology of a West African People*, Ph. D. Dissertation, University of Chicago, 1963.
- (12) Cfr. C. GEERTZ, *Agricultural Involution. The Processes of Ecological Change in Indonesia*, University of California Press, Berkeley, 1963, pp. 1-37.
- (13) R.A. RAPAPORT, *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven & London, Yale University Press, 1968.
- (14) Cfr. R.M. NETTING, *Hill Farmers of Nigeria*, pp. 11-12.
- (15) E. BOSERUP, *The Conditions of Agricultural Growth. The Economics of Agrarian Change under Population Pressure*, Aldine, Chicago, 1965.
- (16) Questa e altre debolezze della teoria della Boserup sono discusse da Netting nel suo articolo di sintesi «Agrarian Ecology», in *Annual Review of Anthropology*, 3, 1974, pp. 36-42. Sulle possibilità di conciliare le teorie di Malthus e della Boserup, e sui loro limiti di compatibilità, si vedano R.D. LEE, «Malthus and Boserup: A Dynamic Synthesis», in D. COLEMAN, R. SCHOFIELD (a cura di), *The State of Population Theory: Forward from Malthus*, Oxford, Blackwell, 1986, e le più recenti osservazioni dello stesso Netting in *Smallholders, Householders*, pp. 270-284.
- (17) R.M. NETTING, «Of Men and Meadows: Strategies of Alpine Land Use», in *Anthropological Quarterly*, 45, 1972, pp. 132-144.
- (18) Cfr. R.M. NETTING, *Smallholders, Householders*, pp. vi e xxv.
- (19) *Ibid.*, p. ix.
- (20) R.M. NETTING, *Hill Farmers of Nigeria*, p. 21.
- (21) R.M. NETTING, *Balancing on an Alp. Ecological Change and Continuity in a Swiss Mountain Community*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. xii-xiv.
- (22) R.M. NETTING, *Hill Farmers of Nigeria*, p. 24.
- (23) Cfr. ad es. J. FRIEDL, *Kippel: A Changing Village in the Alps*, New York, Holt, Rinehart &

- Winston, 1974, pp. 19-23; e D. WEINBERG, *Peasant Wisdom. Cultural Adaptation in a Swiss Village*, University of California Press, Berkeley, 1975, pp. 9-11.
- (²⁴) E.R. WOLF, «Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion», in *American Anthropologist*, 57, 1955, pp. 452-471.
- (²⁵) R.M. NETTING, «Reflections on an Alpine Village as Ecosystem», in E.F. MORAN (a cura di), *The Ecosystem Concept in Anthropology*, Boulder, Westview, 1984.
- (²⁶) R.M. NETTING, *Hill Farmers of Nigeria*, p. 7.
- (²⁷) R.M. NETTING, *Balancing on an Alp*, p. xii.
- (²⁸) *Ibid.*, p. 28.
- (²⁹) Si veda soprattutto la recensione di D. WEINBERG, in *Man*, 18, 1983, pp. 227-228.
- (³⁰) J.W. COLE, E.R. WOLF, *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, New York & London, Academic Press, 1974; (trad.it) *La frontiera nascosta. Ecologia e etnicità fra Trentino e Sudtirolo*, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, San Michele all'Adige, 1993, (2^a ediz.) Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994.
- (³¹) La recensione apparve nella rivista *American Ethnologist*, 10, 1983, p. 409.
- (³²) Cfr. P.P. VIAZZO, *Upland Communities. Environment, Population and Social Structure in the Alps since the Sixteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. Una versione italiana lievemente rivista e ampliata è apparsa con il titolo *Comunità alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo a oggi*, Il Mulino, Bologna, 1990.
- (³³) R.M. NETTING, «Links and Boundaries: Reconsidering the Alpine Village as Ecosystem», in E.F. MORAN (a cura di), *The Ecosystem Concept in Anthropology: From Concept to Practice*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1990. Su Törbel e Alagna si vedano specialmente le pp. 236-239. Cfr. anche NETTING, *Smallholder, Householders*, p. 14.

CONTRIBUTI

Balancing and Tinkering.

Change and continuity dairy in alpine techniques, considered as by-products of mythical speculations

*The sugar we have lost & the sugar we have gained**

by Christian

ABRY

In this contribution, we will argue that some concepts debated in the framework of Evolutionary Theory (like *tinkering*, *viability*, *spandrels*, *punctuated equilibrium*, *exaptation*, ecc., cd. Gould & Lewontin, 1979, Mayr, 1982), and made popular in social and cognitive sciences by the so-called Evolutionary Psychologists (Barkow, Cosmides & Tooby, 1992), could be of some use in the field of Cognitive Anthropology in the Alps.

By the way we cannot confess like Dan Sperber did recently: «[...] nous ne savons presque rien des modules cognitifs à l'échelle de l'évolution. Mais j'ai été convaincu par Leda Cosmides et John Tooby que nous en savons assez sur l'évolution d'une part, et sur la cognition d'autre part, pour concevoir des hypothèses, spéculatives peut-être, mais raisonnées, sur la modularité [...]» (Sperber, 1996, p. 171).

Neither have we been fully convinced by one of the most prominent Italian ultra-Chomskyan, Massimo Piattelli-Palmarini (1989, 1990), when he argues against his bedfellows Pinker & Bloom (1990), that in explaining the evolution of the language modular faculty, adaptationism bears no evidence against his *exaptationist* stance.

In fact, by taking just seriously such claims, we would like simply to take the opportunity to warn ourselves, Anthropologists, against just-so stories, recalling that history is not always familiar with the shortest way, a claim which is very common in our field, but harshly debated theoretically in Evolutionary Biology.

In considering the issue addressed in this seminar in honour to the late Robert McC. Netting, one could possibly take advantage of the knowledge that *direct problem solving* - even for food supply, sexual reproduction, etc., grossly accounted for in Netting's work by the cover term «balancing» - is not the only way to think of many natural and cultural processes. Flying for insects was not a direct solution for locomotion. Rather than an adaptation, it was a case for *exaptation* (Gould & Vrba, 1982). Their wings were at first thermic regulators (Kingsolver & Koehl, 1985; originating from gills; Averof & Cohen, 1997); *secondarily* sexual calling devices, in some species; of course a *supplementary* system to



cricket thighs; and they are still solar panels for the butterfly (Brodsky, 1994). This is the kind of *tinkering*, thought of by François Jacob (1977), which could advantageously replace in our case the «village equilibrium» metaphor - with its flavour of *optimality*, i. e. optimization with respect to defined criteria, even in the case of local minima. But does this mean a decisive replacement by the biological *viability* concept (Varela, et al., 1993), a concept very close to *possibilism* in social sciences (Febvre, 1922)? On this point, we will later on suggest an answer.

Relevant examples of alpine technological innovations will be taken typically in the realm of cheese production. In the cases under examination, mythical speculations can be considered as having hosted technological potentialities, which developed under an endemic regime and, episodically, as cultural epidemics.

In the relationship between two different cognitive domains such as myth and technique, the concept of equilibrium, conceived from an *adaptationist* stance like cultural ecology or ecological anthropology, as a response to environmental, internal, and external challenges, in order to explain change and continuity ⁽¹⁾, will consequently be revisited.

We will develop the following arguments.

(i) From the very beginning, mythical etiologies for *techniques* are not always just so stories, whimsical tales, fitted «in balance», i.e. adapted, in order to explain existing techniques within the organization of labor.

(ii) Through traditional «frustrations», like tales of a Golden Age, and the conception of a limited set of goods (Cirese, 1960, Foster, 1965), together with the homeotic concept of medieval *Satia* or sufficiency (exemplified in Latvian *skalsa* by Greimas, 1985), these etiologies feed speculations for potential techniques; hence they are not, in Darwinian terms, simply variability generators, but real goal-givers, proper teological devices.

(iii) The initial domain of these techniques is myth (e.g. wax from whey, more generally viewed as an alchemical extraction of precious from waste or dirt cheap), and in this mythical domain *goals* are given, but *means* generally lost ⁽²⁾; and when the domain turns out to be magic, means do exist, with more or less secret access of course (e.g. love charms, and more generally control of process, like generation, by catalysts or inhibitors, to borrow more chemical terms).

(iv) Under different opportunities, this mythical domain can be extended to a technological domain, with or without its magic status.

In this framework, we can consider our first example, the lactose extraction problem (Bartoletti, 1576-1630), with its industrial *spin-offs* in the middle of the 19th century in the Bern Alps (Ramseyer, 1991), as a *by-product of traditional mythical speculation* (Abry, 1992; Abry et al., 1997) on waste (Plazio, 1979).

An additional exemple concerns plants for milk coagulation. They preceded (or coexisted with) animal rennet for the regular «Swiss cheese». This plant use can be traced back to Aristotle (Demont, 1978), through the Middle Ages (Le Roy Ladurie, 1975), in a metaphor of generation (Ott, 1994, Belmont, 1988). However this is not simple metaphor, but a proper magic spell for love and witchcraft (Brøndegaard, 1951). In fact magic function preexisted to curdle technique from plants, since they were first used as *enhancement* or *protection* (Ränke, 1987), during this kind of self-coagulation process. Again this could make the *control* of caseification a by-product of generation regulation.

The cultural solving of economical and social problems, along this approach, is exemplified by a recently well documented case (up to the 17th century, Viallet, 1993): the introduction of specialists, Swiss cheesemakers, in the alps of Beaufortain in Savoy, with the afferent employment and illegitimacy problems (see Viazzo, 1986, for a similar example due to mining development). This introduction was made viable through changes in local narratives – comparable to changes in cheese techniques – in fact a joint importation in the field of the traditional speculations about *Nigritella nigra* (L.) Rchb, both for sex and milk (Abry & Joisten, 1995a).

Consequently, this plant will be decisively at the crosspoint of speculations about coagulation-impregnation and waste purification-transmutation, since it can explain success and failure both in love and cheesemaking, together with success and failure in recovering sugar from milk.

Having briefly recalled that the main concepts borrowed by Evolutionary Psychology and Anthropology comes from Biology, as concerns adaptationist evolution, and from Linguistics, for modularist cognition, we will consider the two dairy cases under examination, as illustrations, respectively, of an *evolutionary cognitive cul-de-sac*, for the milk sugar quest, and of a sort of *exaptation*, for plant control in cheesemaking.

Notice that they were both just called here above *by-products*. In fact when speaking of *by-products* in evolution there are two clear-cut conceptions.

The first could equate by-products with *spin-offs*: this is what we mentionned for lactose recovery. Generally speaking, by-products and spin-offs are in the same relationship as discoveries *vs.* applications or R&D. If speculation is not conceived exclusively in the framework of our recent research institutions, but includes properly, in a historical view, mythical, magical, and alchemical speculations, we can comprise in this approach Cauvin's symbolist archeology. Just remember that Cauvin (1994) claimed that agriculture or agropastoralism, instead of being the response to ecological challenges, stemmed quite indirectly

from new religious concepts, e.g. the Goddess who gives birth to bulls. Is this comparable as he suggests to the process which leads from sacred or magic figurines in ceramic to pottery containers?

This is the second conception which would equate by-products with side-effects, such as spandrels, or exaptations. They both can be said to be reuse, of something which was of no use (spandrels), or designed for another purpose (exaptation). This is what we had in mind for the coagulation-generation analogy, where a plant can be the missing link between generation and caseification. When an adapted controller for generation can be as successful in another domain, like milk coagulation, it simply shows that, in this case, exaptation uses more extension through analogy than pure change in function like in biology. In Archeology, when pottery is first used for representing zoomorphic or anthropomorphic figurines, then for containers, one can think of a radical change in function. But it is not impossible, at least for Jomon anthropomorphic jars (Leroi-Gourhan, 1992), to envisage that the same driving concept, analogy, is at work. Figurines have to be fed (see Siberian *ongons*, Hamayon, 1990) or have to keep supplies in their belly? Throughout pots would remain gods.

Now, can the general concept of *detour* in the routes of evolution (Reichholf, 1991, 1994) integrate more comprehensively all such various means, like tinkering, parasiting functional organs or spandrels, hosting, embezzling, hijacking...? The terminological housework is surely not yet done in evolution theory. But cover terms such as *by-products* to explain both indirect and non-oriented relationships (*detours*) between *gnosis* (including here mythical and technical speculations) and *praxis* (practice and experiment), together with true exaptations (*detours* also), can be of some use to test possible historical scripts in cognitive anthropology.

Our first dairy case is presented here as an evolutionary cognitive cul-de-sac. More specifically, we claim that the concept of parting milk ⁽³⁾, taken as *the* mean to recover lactose ⁽⁴⁾, leads to a mythical speculation, i.e. «the sugar we have lost» (honey and wax). This is only in coming back (by a kind of *involution*) to techniques who primarily *do not separate*, that the solution (an *adaptation*) can be ultimately found: hence, «the sugar we have gained» (lactose). These non separating techniques, like *thickening* (for milk, giving also inside Europe yoghurt-like products, *Dickmilch* or *tätmjölk*) or colloïdal *gelling* (gelly), and some of the techniques of *reducing* or *refining* (evaporation for jam, sugar, honey-dew) - which are less cognate to other techniques of reducing, which give slag (oxidization for ore) or of refining, which leave important residues (distillation for alcohol, oil or gas) -, can be compared with other ones like traditional maceration and fermentation producing, basically without a fundamental separation process, raised dough-bread and various al-

coholic drinks from milk, honey, cereals, grapes or fruits. Such techniques and speculations, have been used for milk, cheese, butter and sugar, hypertrophically in the traditions of Scandinavia, episodically in the industry of a region of Switzerland (*Zuckersand*, *Schottenzucker*).

Can the reduction of cheesewater - while the reduction of cheese within whey or the reduction of *ricotta* within cheesewater, contrary to Sweden, was to our knowledge forgotten or given up in Switzerland -, can such a process be considered as a case of involution comparable to the transformation of forelegs back to fins when dolphins reentered water?

In the latter case, from the general point of view of locomotion, the adaptationist stance can be supported throughout the fin-leg-fin cycle, even if from the point of view of locomotion means, there was a change of function, an exaptation reusing legs as fins.

In the lactose case the reduction-separation-reduction cycle is also adaptive to change in taste in the sour/sweet polarity. The «sweet cheese» (*Süss-Käse*) obtained with animal rennet outclassed the old sour cheese («*Zieger*» which became depreciated, designing now the Swiss *ricotta*, i.e. a by-product; or a ritual cheese, *Käsziger*, like in Ferden, Löt-schental, Niederer, 1992, Abry & Joisten, 1995b). But this was not a come back to some products comparable to Swedish cheeses like *sötost* (*Süss-Käse*), or *mesost* (*ricotta*), which contrary to Gruyère retain the major part of the lactose, since they are cooked at length into whey or cheesewater. For, by *reduction*, lactose was actually *separated* as such and no more integrated into cheese (in *sötost* and *mesost*) or butter (in *messmör*).

This is properly an evolutionary scenario, like the readaptation of mammals to water with new swimming performances and exploitation of plankton which could give rise, from this food made of the smallest organisms, to the giants of the sea.

Consequently, like in biological evolution, the concept of involution is only local (applying to atrophy of organs) and the concept of cul-de-sac (sometimes called for in hypertrophy) ⁽⁵⁾ is only temporarily valuable: «L'évolution ne connaît guère de retours en arrière, mais il lui arrive de changer de direction. Des détours, et par conséquent des solutions nouvelles, caractérisent bien souvent le processus d'évolution. Quant aux rares régressions qui se produisent parfois, nous pouvons les considérer comme insignifiantes». (Reichholf, 1994, p. 229).

This is now time to question the viabilist and possibilist dogmas. Many of the ideas expressed here could be phrased in the possibilist approach advocated recently by Albera (1994) in the field of family studies, taking his inspiration from Febvre (1922), and not from strong defenders of rules, strategies, equilibrium, etc. ⁽⁶⁾. But there is a very disappointing flavour in such approaches for scientific reasoning, since the chance/necessity stance is true aporia. Let us provoke an en-

counter between an Evolutionary Biologist, from Munich, and an Historian of the Alps, from Chur.

«Le fait que tous ces animaux existent encore ne signifie pas que tous ont pareillement réussi. On peut certes voir les choses de cette façon si l'on veut les comprendre ainsi [an allusion to Steve Gould's stance, that the success of the pikaïa, the common ancestor of all the vertebrates, could be due to favourable but fortuitous circumstances], mais dans ce cas on est amené à fermer les yeux devant le fait que toutes ces formes et toutes ces lignées ont donné lieu à des développements très différents. La «réussite», en matière d'évolution, signifie davantage que la simple survie. Sans cela, il ne s'agirait que d'une constatation factuelle qui ne nous amènerait à aucune conclusion: ont survécu ceux qui ont survécu. Ainsi formulée, cette constatation ne nous apporte rien. Même Darwin, lorsqu'il parlait de la «survie des mieux adaptés» («*survival of the fittest*») ne faisait pas allusion au simple fait de la survie, mais plutôt à la survie à long terme des êtres les mieux adaptés. La définition de Darwin n'a certes pas permis de répondre à toutes les questions qui se posent, loin de là; mais c'est là une autre affaire» (Reichholf, 1994, p. 104).

«Die Gegenposition zum Umweltdeterminismus, der dogmatische Possibilismus, erweist sich unter [unserem] Blickwinkel als falsche Alternative. Die Frage lautet nicht, ob der Naturraum den Gang der Dinge bestimmte, sondern wie er seinen Einfluss gelten machte. Die Zusammenhänge müssen also in spezifischer (statt pauschaler) Weise aufgezeigt werden, wobei auch die Beschränktheit unseres historischen Horizons in Rechnung zu stellen ist» (Mathieu, 1992, p. 16).

It is not sure that these researchers would agree on their criteria for coherence and parcimony, not to speak of success. But they would probably agree on a statement that avoid to consider as purely fortuitous the coherence of known factors explaining the success of Emmental (Ramseyer, 1991, p. 78), cane sugar (Nicolas, 1979, p. 75 sq.), Alp-Milchzucker (Ramseyer, 1991, p. 72) - not to mention beet sugar and potatoes - at the turn of the 18-19th centuries, even if among those factors one must take into account the noticeable impulses given by French Revolution, Napoleonic continental blockade and the great 1817 famine... This will not exempt anybody to acknowledge frankly, like Netting did, after an entire chapter dedicated to the «potato hypothesis» as a main causal factor in the change of birth rate and emigration to continue balancing on an alp: «I have argued in Chapter 7 that the adoption of the potato in the canton of Valais may have facilitated population increase, but what precipitated its sudden success, how exactly the altered nutrition affected mortality and fertility, and what influenced individual decisions to grow the new crop *remains matters of merely plausible speculations* [our italics]» (Netting, 1981, p. 224; Netting, 1993, p. 14).

Finally Swiss cheese - not sour to taste, hard enough for transportation, even when made from full-cream milk -, obtained by *separation*, heated for better conservation, but not to a temperature leading to evaporation, won reputation and was the most adapted to international trade. And the same for milk sugar obtained by *reduction directly* from milk, i.e. Nestlé condensed sugared milk, whose success was surely facilitated by precursors in the English as well as in the Spanish-speaking worlds. But not sugar extracted *indirectly* from milk, by *reduction* from cheesewater, even if *Schottenzucker* from Marbach, in Entlebuch, was exported successfully towards Germany, France, Italy and the States during the 19th century. By contrast, Swedish cheeses and butter, apart from Swedish settlements in the US, can be found nowadays in some specialised shops in New York or Boston.

Notes

* Extended abstract

- (¹) As exposed by Netting from the sixties to the beginning of the eighties (for the Alps, see Netting 1981, typically pp. xiii-xiv, 222-224). Among our colleagues: Brien Meilleur, who came working in Savoy in the late 1970's (his PhD, Meilleur, 1986, is referred to in Netting, 1993, p. 51), was at the origin of our reading of Netting's works (like «The system nobody knows...»), offering *Balancing...* as soon as it was published. And he was the first one who mailed us the new of Netting's death; later on, Dionigi Albera (Viazzo & Albera, 1986, Viazzo, 1989, Albera, 1995) and Jon Mathieu (1992) helped us in refining somehow our perception of these works, the latter in signalling to us Sölch (1931); the ecological stance has been softened since Netting (1984), to the benefit of a better account of «outsiders», i.e. historical factors.
- (²) And this from the beginning. Thus in a primordial epic like Gilgamesh, the goal is immortality and the mean, the Great Flood; and it will never occur again, since gods need man to eat through the sacrifice.
- (³) In the framework of l'«arte del separare», a reference to Plato, *Sophist*, by Plazio (1979, p. 6, 28 sq.), who retains only the *separating* dimension.
- (⁴) Never identified as such by Plazio (1979), who nowhere evokes the existence of a Swiss milk sugar industry, in Entlebuch, which is not so far from Piemont, through the so influential cheesemaking Swiss technicians, at least from the 16-17 centuries.
- (⁵) Hypertrophy of giant antlers of stags, e.g. But see Reichholf (1991, p. 255 sq.).
- (⁶) The only difference could be that we think that «intermediary» sociological reasoning (Passeron, 1991) has decisively not to be motivated by the general failure of sociological models. This failure urges us to connect anthropological reasoning with other ways of reasoning coming from the general knowledge of man in his biological roots (e.g. looking at *general underdeterministic models* which are available), in order to avoid telling just-so stories and make anthropology become a by-product of literature. In fact we would better speak of «dogmatic possibilism», since in many researches, including these of Dionigi Albera, possibilism is just a beginning, not an end.

References

- C. ABRY, «Les récits d'origine et l'Homme sauvage: spéculation mythique et spéculation économique autour d'un résidu laitier», in *L'Homme et les Alpes*, Grenoble, Glénat, 1992, pp. 381-384 («I racconti delle origini e "l'Uomo selvaggio"», in *L'Uomo e le Alpi*, Vivalda Editori, Torino, 1993, pp. 383-387).
- C. ABRY & A. JOISTEN, 1995a, «A propos des récits d'origine du fromage dans les Alpes. Tradition technique, mythique et magique», in *Fromages de Savoie*, Actes du colloque de Beaufort-sur-Doron, 1993, Mém. et doc. de la Soc. Savoisienne d'Histoire et d'Archéologie, t. XCVII, pp. 7-26.
- C. ABRY & A. JOISTEN, 1995b, «Le pain, le fromage et le vin dans les aumônes: une étiologie au-dessus de tout soupçon», in *Le Monde Alpin et Rhodanien*, 1, pp. 89-96.
- C. ABRY, A. JOISTEN & D. ABRY-DEFFAYET, «Croyances techniques. A propos d'un puzzle ergo-étiologique entre les Alpes et la Scandinavie», in *Mélanges Roger Devos*, Annecy, Archives de la Haute-Savoie, 1997, pp. 219-250.
- D. ALBERA, «Familles. Destins. Destinations. Entre mosaïque et portrait-robot», in *Le Monde Alpin et Rhodanien*, 1994, pp. 7-26.
- D. ALBERA, *L'organisation domestique dans l'espace alpin*, Thèse de Doctorat de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 1995.
- M. AVEROF & S.M. COHEN, «Evolutionary origin of insect wings from ancestral gills», in *Nature*, 385, 1997, pp. 625-630.
- J.H. BARKOW, L. COSMIDES & J. TOOBY (Eds), *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*, Oxford University Press, New York, 1992.
- N. BELMONT, «L'enfant et le fromage», in *L'Homme*, 105, 1988, pp. 13-28.
- A.K. BRODSKY, *The evolution of insect flight*, Oxford University Press, 1994.
- V.J. BRØNDEGAARD, «Primitiv løbe», in *Melkeritidende*, 64, Odense, 1951.
- J. CAUVIN, *Naissance des divinités. Naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au Néolithique*, CNRS Editions, Paris, 1994.
- A.M. CIRESE, «Un gioco cerimoniale del primo maggio in Sardegna: tentativo di analisi», in *Nuovo bollettino bibliografico sardo*, 5 (26), 1960.
- P. DEMONT, «Remarques sur le sens de trejv», in *Rev. des Ét. Grecques*, 91, 1978, pp. 358-384.
- L. FEBVRE, *La terre et l'évolution humaine*, La Renaissance du Livre, Paris, 1922.
- G. FOSTER, «Peasant society and the "image of limited good"», in *American Anthropologist*, 67, 1965, pp. 293-315.
- S.J. GOULD & R.C. LEWONTIN, «The spandrels of San Marco and the panglossian paradigm: A critique of the adaptationist programme», in *Proc. of the Royal Society of London*, 205, 1979, pp. 281-288.
- S.J. GOULD & E.S. VRBA, «Exaptation - a missing term in the science of form», in *Paleobiology*, 8, 1982, pp. 4-15.
- A.J. GREIMAS, *Des dieux et des hommes*, PUF, Paris, 1985.
- R. HAMAYON, *La chasse à l'âme*, Société d'Ethnologie, Nanterre, 1990.
- F. JACOB, «Evolution and tinkering», in *Science*, 1977, pp. 1161-1166.
- S.J. KINGSOLVER & M.A.R. KÆHL, «Aerodynamics, thermoregulation, and the evolution of insect wings: Differential scaling and evolutionary change», in *Evolution*, 39, 1985, pp. 488-504.
- LOE ROY LADURIE, *Montaillou village occitan de 1294 à 1324*, Gallimard, Paris, 1975.
- A. LEROY-GOURHAN, «Les premiers potiers de l'archipel nippon», in *Science et Vie*, Hors-série n. 178, 1992, pp. 108-113.
- J. MATHIEU, *Eine Agrargeschichte der inneren Alpen. Graubünden, Tessin, Wallis 1500-1800*, Chronos Verlag, Zürich, 1992.

- E. MAYR, *The growth of biological thought*, Harvard University Press, 1982.
- B. MEILLEUR, *Alluetain ethnoecology and traditional economy: The procurement and production of plant resources in the northern French Alps*, PhD. Washington [WA], 1986.
- J. NICOLAS, «L'innovation alimentaire en Savoie au XVIII^e siècle», in *Vie quotidienne en Savoie*, Actes du VII^e Congrès des Soc. Savantes de la Savoie, Conflans 1976, Albertville, 1979.
- R. MCC. NETTING, *Balancing on an Alp*, Cambridge University Press, 1981.
- R. MCC. NETTING, «Reflections on an alpine village as ecosystem», E.F. Moran (Ed.), *The ecosystem concept in Anthropology*, Boulder, 1984.
- R. MCC. NETTING, *Smallholders, Householders*, Stanford University Press, 1993.
- A. NIEDERER (Ed.), *Die Osterspand von Ferden und andere Spandbräuche im Wallis*, Kippel, Lötschentaler Museum, 1992.
- S. OTT, *Le cercle des montagnes: une communauté pastorale basque*, Ed. Paris du CTHS (Thèse de 1979), 1994.
- J.C. PASSERON, *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Nathan, Paris, 1991.
- M. PIATTELLI-PALMARINI, «Evolution, selection and cognition: From "learning" to parameter setting in biology and the study of language», in *Cognition*, 1989, pp. 1-44.
- M. PIATTELLI-PALMARINI, «An ideological battle over modals and quantifiers», in *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1990, pp. 752-754.
- S. PINKER & P. BLOOM, «Natural language and natural selection», in *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1990, pp. 707-784.
- G. PLAZIO, *La cera, il latte, l'uomo dei boschi*, G. Giappichelli, Torino, 1979.
- R.J. RAMSEYER, *Das altbernische Küherwesen*, Bern, Stuttgart, Haupt (1st ed. 1961), 1991.
- G. RANK, *Från mojölk till ost*, Stockholm, Nordiska Museet (1st ed. 1966), 1987.
- J.H. REICHOLF, *L'émergence de l'homme*, Flammarion, Paris, (german ed., 1990), 1991.
- J.H. REICHOLF, *Mouvement animal et évolution*, Flammarion, Paris, (german ed., 1992), 1994.
- J. SOLCH, «Raum und Gesellschaft in den Alpen», in *Geographische Zeitung*, 37, 1931.
- D. SPERBER, *La contagion des idées*, Ed. Odile Jacob, Paris, 1996.
- F. VARELA, E. THOMPSON & E. ROSCH, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Seuil (american ed., *The embodied mind*, MIT Press, 1991), Paris, 1993.
- H. VIALLET, *Les alpages et la vie d'une communauté montagnarde: Beaufort du Moyen Âge au XVIII^e siècle*, Annecy-Grenoble, 1993.
- P.P. VIAZZO, «Illegitimacy and the european marriage pattern: Comparative evidence from the alpine area», in *The world we have gained (Festschrift P. Laslett on his 70th birthday)*, Basic Blackwell, Oxford, 1986, pp. 100-121.
- P.P. VIAZZO, *Upland Communities*, Cambridge University Press, 1989.
- P.P. VIAZZO & D. ALBERA, «Alpine marriage patterns in perspective», in *Paper prepared for the 9th Intern. Economic History Congress (Bern 24-29 august)*, ms., 1986.

Narrazioni di equilibri

Il caso dei pastori transumanti di Roaschia ()*

di Marco

AIME

e Stefano

ALLOVIO

1. Törbel, Roaschia, Zagori

Ciò di cui si vuole narrare è innanzitutto un dialogo, anche se, come spesso accade in molti dialoghi, l'autorevolezza delle parti non è comparabile. Occorre dunque mantenere la consapevolezza di un fragile equilibrio fra chi sta ancora conducendo una ricerca incentrata su Roaschia, una località delle Alpi Marittime, e chi ha portato a termine un'indagine antropologica in una comunità della Svizzera, Törbel, scrivendo un volume, giustamente considerato un «classico moderno» dell'antropologia alpina.

Dialogare con l'opera di Robert Netting ha messo in evidenza i limiti attuali del nostro lavoro. Infatti, delle tre componenti che caratterizzano la ricerca dell'antropologo americano – attività etnografica, indagine d'archivio e raccolta di dati demografici – soltanto la prima ha portato a risultati significativi. Tuttavia l'equilibrio riscontrato sull'alpe di Törbel (si tratta principalmente di un equilibrio fra popolazione e risorse di un territorio) ci è parso subito un elemento particolarmente interessante e proficuo per un confronto con le vicende dei pastori roaschini.

L'approccio ecosistemico di Netting, riscontrabile nella moderna antropologia ecologica (si pensi in primo luogo alla ricerca condotta da Roy Rappaport fra gli Tsembaga della Nuova Guinea) ha stimolato e suggerito le questioni centrali di questa fase iniziale della nostra ricerca: quale ecosistema si profila come scenario dei pastori transumanti di Roaschia? Quali motivi hanno portato al delinearsi di un quadro caratterizzato da una grande mobilità? Quali sono gli elementi antropologicamente significativi dell'ampia rete in cui sono introdotti i pastori? Inoltre il confronto diretto con la popolazione di Törbel, «in equilibrio sulla propria alpe», ci ha spinti ad indagare il significato e la reale configurazione del concetto di equilibrio in un contesto come quello di Roaschia, che a prima vista pare notevolmente diverso, quasi antitetico.

Nelle scienze sociali il concetto di equilibrio sembra essere «un ingrediente o una dimensione indispensabile della nostra visione della realtà sociale e soprattutto dei nostri tentativi d'analisi e d'interpretazione» (Remotti 1980:17). Tuttavia, fin dalle classiche teorizzazioni strut-

tural-funzionaliste – in cui prevaleva la metafora organica per descrivere la società – l'equilibrio non è stato connesso con la nozione di staticità, ma con la nozione di omeostasi, più appropriata all'analogia biologica. La struttura sociale, così come l'organismo vivente, si mantiene in una condizione di equilibrio non statico ma continuamente rinnovato. L'equilibrio omeostatico, un concetto preso in prestito dall'azione chimica e fisiologica di un organismo, determina l'emergere di confini e si appoggia inevitabilmente sul concetto di chiusura.

Le comunità alpine parvero subito un eccellente laboratorio etnografico per verificare la validità di tale impianto teorico. L'immagine stereotipata dei villaggi alpini richiama la visione eco-romantica di gruppi umani (*Naturvölker*) isolati, chiusi e perfettamente integrati nel proprio ambiente. Tale visione ha finito per prevalere nella letteratura antropologica sulle Alpi e quando Robert Netting scelse quale terreno di ricerca il villaggio di Törbel (in cui i flussi migratori erano quasi inesistenti e si registrava una forte tendenza all'autosufficienza economica) era convinto della rappresentatività della piccola comunità in bilico su un'alpe del Canton Vallese (Netting 1984, 1990; cfr. Viazzo 1990:24).

La fortuna del binomio equilibrio-chiusura non si ritrova soltanto nelle ricerche sulle comunità di montagna, ma ha investito la disciplina antropologica nel suo insieme. John Davis, riferendosi allo studio delle società mediterranee (fra le quali include quelle alpine), sottolinea come

«leggendo l'opera di un antropologo si è dominati da un'impressione di sedentarietà e di autosufficienza, con qualche simbolico riferimento ai mercanti e ai proprietari che vivono in città, a volte qualche accenno illuminante al rapporto dei contadini con i centri metropolitani, ma poco più» (Davis 1980:31).

Malgrado ciò, lo stesso Davis sembra disposto a considerare come eccezioni alla regola sopra esposta i lavori di John Campbell (1964) e di Emmanuel Marx (1967) dedicati rispettivamente allo studio dei Sarakatsani, pastori transumanti dell'Epiro, e ai beduini del Negev.

Le forti analogie fra i pastori transumanti roaschini e quelli sarakatsani ci consentono di includere nel confronto con il «caso Törbel» l'opera di Campbell, dalla quale emergono tematiche riconducibili al nostro campo d'indagine (pastorizia transumante).

La vita dei pastori transumanti è caratterizzata dai movimenti stagionali, dai frequenti contatti (incontri e scontri) con i contadini, i mercanti, gli abitanti dei villaggi e delle città. Per chi studia i pastori transumanti è lo stesso oggetto di analisi, al di là delle scelte teoriche e metodologiche, a determinare la centralità di tematiche come mobilità e apertura.

«La vita è fatta di pecore, bambini e onore»: Campbell riassume in queste poche parole gli elementi essenziali della vita dei pastori sa-

rakatsani, i quali dipendono unicamente dalle greggi di pecore e di capre, non coltivano nulla e praticano la transumanza dalle montagne di Zagori fino alle basse pianure. A partire dal 1938 i pastori sono obbligati per legge a fissare la loro residenza in un solo villaggio; quasi tutti i Sarakatsani hanno preferito risiedere nei villaggi montani ai piedi degli abbondanti e poco costosi pascoli estivi. La «fame d'erba» si fa sentire nei mesi invernali e primaverili, durante i quali i pastori scendono verso la pianura con le greggi e la famiglia.

Il sistema aperto, caratterizzato da forte mobilità e contatti con gruppi diversi, in cui sono inseriti i pastori sarakatsani, si fonda soprattutto su alleanze esterne alla comunità e su una complessa rete di parentela con altre famiglie di pastori. Per ciò che concerne le relazioni esterne, occorre ricordare come il rapporto fra pastori, contadini e abitanti dei villaggi sia continuamente in bilico fra un'aperta ostilità e una conveniente alleanza. Il momento di massima tensione viene raggiunto durante i festeggiamenti estivi in onore del Santo patrono; questo è un raro momento in cui le famiglie dei Sarakatsani – solitamente ostili fra loro in mancanza di rapporti di parentela – si uniscono in opposizione agli abitanti del villaggio. Questi ultimi, forti della gestione amministrativa del villaggio denigrano i pastori, i quali a loro volta rafforzano l'identità di gruppo proprio in tali momenti di conflitto.

Da questa breve introduzione al caso dei Sarakatsani (che per molti aspetti ricorda quello dei pastori di Roaschia), la nozione di chiusura scompare mentre non viene affatto delegittimata la nozione di equilibrio. Lungo la vita del pastore transumante sembra possibile rintracciare equilibri dinamici capaci di inglobare il movimento. Vilfredo Pareto, nell'analisi dei sistemi correttivi atti a mantenere l'equilibrio economico in una realtà sociale, assimila quest'ultima a un fiume che, lungi dall'essere immobile, scorre cercando di rimanere sempre uguale a se stesso (Remotti 1980:19). L'immagine del fiume, oltre a risultare funzionale alla teoria dell'equilibrio omeostatico, esprime molto bene il flusso della vita del pastore transumante, che analogamente all'acqua si traccia un letto su cui scorrere anno dopo anno e si infiltra, di volta in volta, negli interstizi trovati liberi. Non ci si trova di fronte a un'alpe su cui stare in bilico, ma ad un ampio bacino idrografico, quello del Tanaro, in cui equilibri e conflitti si susseguono.

2. Una comunità in movimento

La nostra ricerca ha come oggetto i rapporti tra pastori e contadini di Roaschia, analizzati nell'arco di tempo che va dal 1870 al 1970, e il rapporto dei primi con i contadini della pianura. Roaschia sorge a 822 metri di quota in una conca delle Alpi Marittime, al termine di un ramo

laterale della valle Gesso, percorsa dal torrente Bedale, in dialetto *lu Bial*. Il paese, che prima della seconda guerra mondiale vantava oltre mille anime, è oggi abitato stabilmente da un'ottantina di persone. Nel periodo estivo la popolazione aumenta, grazie all'arrivo dei molti anziani che preferiscono trascorrere l'inverno nelle città della pianura, per fare ritorno al paese con la bella stagione. La *villa*, come viene chiamato il centro principale del paese, è attornata da 42 *teit*, borgate, oggi quasi completamente disabitate.

Fino a circa trent'anni fa, verso la fine di settembre, la piazza di Roaschia veniva invasa dalle pecore. Ricorda G.G.:

«Ce n'erano persino davanti alla porta della chiesa. Non si passava più per la strada tante ce n'erano. I cani avevano il loro da fare a tenerle assieme! Era uno spettacolo bello da vedere».

I pastori erano scesi dalla montagna e si preparavano a partire, a piedi, verso la pianura: nell'Astigiano, in Lomellina, nella pianura emiliana. Viaggiavano con il *cartoun*, un carro ricoperto da un telo dove dormivano i bambini e gli agnellini, gli altri dormivano fuori. Lungo la strada raccoglievano un po' di legna, accendevano un fuoco e si preparavano da mangiare. Sarebbero ritornati in primavera, verso la metà di maggio, per incamminarsi nuovamente lungo i sentieri dei pascoli.

In tutte le vallate, dalla provincia di Cuneo a quella di Torino, i *Ruas'cin* sono conosciuti come pastori di pecore. «Roaschia era il posto dei pastori» affermano indistintamente i roaschini e gli abitanti delle valli limitrofe. Pochi altri paesi delle Alpi piemontesi possiedono una connotazione così peculiare, per quanto riguarda la pastorizia, come Roaschia. *Ruas'cin* è diventato sinonimo di pastore e Roaschina è anche il nome di una razza di pecora conosciuta in tutte le vallate del Piemonte occidentale ⁽¹⁾.

In realtà i pastori costituivano solo una parte della popolazione di Roaschia, l'altra era formata dai contadini. Questi due *partì* ⁽²⁾ come venivano chiamati dalla gente del luogo, vivevano realtà diverse, ma complementari, che spesso entravano in conflitto sia sul piano puramente economico, sia su quello culturale. Da un lato i contadini, legati ai loro piccoli appezzamenti di terra e, in base alle testimonianze raccolte, sempre in lotta con le fatiche quotidiane e una povertà cronica. Dall'altro i pastori di pecore, che costituivano la maggior parte della popolazione del paese, con la loro tradizionale mobilità legata alla transumanza ⁽³⁾ che li portava a spostarsi di anno in anno nelle vallate circostanti in cerca di nuovi pascoli e ogni inverno verso la pianura in attesa della nuova primavera.

I due nomignoli, *üvernenc* e *gratta*, che i due gruppi si assegnavano l'un l'altro, riflettono abbastanza chiaramente quali erano i rapporti tra i *partì*. Il primo deriva da *üvern*, inverno, e denota una punta d'invi-

dia da parte dei pastori nei confronti di coloro che trascorrevano la stagione fredda al paese, mentre loro erano costretti a trasferirsi in pianura⁽⁴⁾ per nutrire le loro greggi. I contadini venivano anche definiti *boddi* dai pastori, che nel dialetto locale significa patata e contiene una carica di derisione e di presa in giro nei confronti di chi lavora la terra.

Anche il soprannome assegnato ai pastori aveva un carattere spregiativo: *gratta*⁽⁵⁾. Il termine si riferisce alla presunta attitudine dei pastori a lasciarsi andare, nelle loro zingaresche emigrazioni stagionali, a qualche furto nei campi di frutta, di mais e magari approfittare dell'erba di qualche prato per fare pascolare le pecore all'insaputa del proprietario. Un'attitudine peraltro confermata dai pastori stessi. Dice T.G., un anziano pastore:

«Ci chiamavano *gratta*, perché in fondo vivevamo anche sulle spalle degli altri. Quando eri per strada, se non ti vedevano, qualcosa "grattavi". Se c'era un po' di nebbia ti guardavi attorno e poi lasciavi che le pecore mangiassero. Il nostro mestiere era rubare l'erba».

«Eravamo un po' *galeotti*» dichiarano oggi all'unanimità, ammettendo, con una certa ironia, le trasgressioni del passato.

Se *gratta* è chiaramente allusivo e sarcastico, *üvernenc* risulta un po' approssimativo rispetto alla realtà. Infatti erano pochi i contadini che trascorrevano regolarmente l'inverno in paese. La maggior parte era costretta a emigrare stagionalmente verso la Francia del sud.

«D'inverno in paese non restava nessuno. Gli *üvernenc* andavano in Francia d'inverno. Tutti i ponti della val Roja li hanno fatti i Roaschini. Era un paese così povero che la gente si è sparsa dappertutto: in Francia, in Argentina, in America»

dice G.G., albergatore di Roaschia. Tutte le testimonianze sono concordi nell'affermare che a Roaschia «non c'era posto per tutti».

Il territorio comunale di Roaschia è piuttosto piccolo e non particolarmente favorevole né all'agricoltura né alla pastorizia. In passato gran parte dei Roaschini lasciava il paese, seguendo le vie dell'emigrazione stagionale oppure, nel caso dei pastori, dando vita a una transumanza che li conduceva, durante l'inverno, verso il Monferrato e l'Alessandrino.

Come ha osservato Robert Burns, la transumanza

«è come un'invasione su base temporanea dei territori montani da parte dei pastori provenienti dall'esterno. Come tale ha rappresentato per lungo tempo un punto nodale dell'articolazione tra la regione alpina propriamente detta e altre aree culturali limitrofe, in particolare quella mediterranea» (Burns 1963:133).

Transumanza e spostamento stagionale rappresentavano quindi due facce della stessa medaglia: quella dell'emigrazione.

Dai primi dati finora emersi risulta che già dalla seconda metà del

XVIII secolo Roaschia era caratterizzata da un'economia di pastorizia, anche se questa non appare essere stata un'attività così importante, come invece è divenuta successivamente. Per esempio, da una relazione fatta dal commissario di guerra Sala nel 1750, si apprende che in quell'epoca il patrimonio ovino di Roaschia ammontava solamente a 400 pecore, di fronte a una popolazione di 1.500 abitanti (Ristorto 1990:55). Ciò significa 0,26 capi per abitanti. In un altro rapporto, redatto dal Conte di Brandizzo nel 1752 ⁽⁶⁾, risulta che:

«in questo cottiso ⁽⁷⁾ le bestie che portano maggior caricamento sono le bovine, quindi le bestie lanute e caprine».

I bovini erano 225, mentre tra «lanute e caprine» il Conte di Brandizzo registra solo 200 capi, ma segnala che:

«Non vi è in questa terra né fiera né mercato; il negozio a cui sono dati i terrazzani si è quello di fare i pecoraj, comprano un gregge che conducono l'inverno e d'autunno a mangiare il fieno in Piemonte, e l'estate lo pascolano sul territorio: quelli che non han fondo per comperarsi un gregge, nella primavera vanno a prendere delle pecore in affitto persino a S. Michele: convengono con il padrone di dargli un tanto, e tutto il frutto, che vendono in quell'intervallo di tempo cede in loro favore, per nutrirle poi le conducono nei pascoli pubblici del luogo».

Nel 1911, per fornire un elemento di paragone, la popolazione era di 2.700 anime e le pecore erano 18.000, in un rapporto pari a 9 pecore per abitante e dalle testimonianze orali raccolte risulta che negli anni '40-'50 a Roaschia c'erano circa 150 pastori con una media di 200-250 pecore a testa, per un totale approssimativo di 37.000 capi a fronte di una popolazione di circa 1.000 persone, cioè 37 capi circa per abitante.

L'aumento demografico successivo ha probabilmente dato inizio o comunque accentuato i fenomeni migratori quali l'emigrazione stagionale e la transumanza. Come testimonia con molta efficacia T.G.:

«Roaschia era combinata così. C'erano tre mestieri in pista: contadino, pastore e commerciante. Tutti e tre ti portavano via».

3. La transumanza

«Da Croiova sino a valle cresce il rosso basilico. Chi lo ha seminato? I pastori quando son partiti. E chi lo ha piantato? I pastori quando son tornati» (Densusianu 1936 :48).

Nel passato in Romania quando giungeva l'autunno i pastori partivano dall'Ardeal e s'incamminavano lungo le vallate del Jiul e dell'Olt conducendo le greggi a svernare nelle regioni del Danubio. Ovid Densusianu, scrittore rumeno, rintracciando le orme di tale transumanza nelle ballate rumene si perde fino al mare; l'autore riporta una testimo-

nianza del 1887: «D'estate [il pastore] le conduce sulle cime dei monti. D'inverno le fa svernare presso le rive del mare». Di quale mare si tratta, del Mar Nero o addirittura dell'Adriatico? Poco importa in questa sede ricostruire i percorsi dei pastori rumeni, resta significativo il fatto che ogni qualvolta si tenti di ridisegnare i tragitti dei pastori transumanti si rimane impressionati dalla vastità delle regioni coinvolte.

Il termine transumare deriva dal latino *trans*, al di là, e *humus*, terra; il significato è «andare al di là della terra di origine» (Brisebarre 1978: 49). La transumanza è diventata un tipo di vita pastorale tipica (ma non esclusiva) dell'area mediterranea, dove le zone di pianura e quelle di montagna non sono lontane. Si tratta di un movimento stagionale delle greggi dal luogo d'origine ad un'altra regione differente dal punto di vista climatico. In base alla direzione in cui si svolge la transumanza, è possibile distinguere due tipi:

1) La transumanza estiva, in cui le greggi vengono portate dalla pianura alla montagna per far fronte alla scarsità di pascolo e di acqua nei territori secchi posti ad una bassa altitudine; in questi casi i pastori sono solitamente residenti in pianura.

2) La transumanza invernale compiuta da pastori residenti in montagna i quali, a causa della rigidità del clima e dell'ostacolo della neve, non possono fare pascolare le greggi in montagna e sono costretti a scendere a valle.

I pastori di Roaschia conducevano le greggi lungo questa seconda direzione e parlano di transumanza proprio in relazione ai loro spostamenti invernali nelle pianure piemontesi. Tuttavia l'estate difficilmente poteva essere trascorsa sulle montagne di origine; infatti nel territorio di Roaschia i pascoli estivi sono pochi e, a detta dei pastori, neppure di buona qualità; così ci si spostava negli alpeggi di altre vallate.

«Qui le montagne sono cattive, c'è solo erbaccia. Se vai al colle del Mulo o alla Gardetta allora sì. Ci sono montagne che tirano su le pecore. Anche in Francia o a Limone, in val Pesio, al Marguareis, le montagne sono favolose» (T.G.).

Se «transumare» vuol dire letteralmente «andare al di là della terra d'origine», i pastori roaschini erano i transumanti per eccellenza. La *villa* era il perno di un bilanciare. Un perno intenso e sfuggente dove il pastore giunto dall'alto (gli alpeggi) o dal basso (la pianura) si recava a soggiornare per brevi periodi, mentre per gran parte dell'anno calpestava erba e terra collocate al di là del luogo d'origine.

Secondo la tipologia delle transumanze proposta da Anne-Marie Brisebarre (1978:52), il caso dei pastori di Roaschia apparterrebbe ad un tipo intermedio e raro rispetto ai due visti sopra, denominato transumanza «mista» o «doppia» o ancora «ambulante» o «raminga»⁽⁸⁾.

4. Organizzarsi l'inverno

Con il cadere della prima neve i pastori roaschini abbandonavano gli alpeggi di alta montagna e si radunavano in paese per prepararsi al viaggio verso la pianura. Roaschia veniva invasa dalle pecore, ogni pastore preparava il proprio *cartoun* (il carro che, fino all'avvento del treno e dei camion, serviva a trasportare gli attrezzi del mestiere, qualche provvista e i pochi vestiti). Sul *cartoun* si metteva

«il baule, dove c'erano i vestiti più belli per andare al mercato o all'ospedale; dietro c'erano i sacchi, con i vestiti da tutti i giorni; un sacco di patate; c'era uno scompartimento per le caldaie e un altro dove si mettevano materassi, coperte ... il resto per il letto. Lì sopra si mettevano gli agnelli e la culla per il bambino. Dietro al carro c'era la ciamberlina, un bastone per tenere il carro in piano quando ti fermavi. Dal carro pendevano i ganci per appendere il *sairas* (?)» (T.G.).

Il *cartoun*, che a prima vista può apparire il simbolo più evidente di una vita errabonda e dispersa, in realtà appariva come il segno dell'unità familiare. Se la transumanza implica una certa dispersione fra le varie famiglie di pastori – le quali durante l'estate convivevano (quando riuscivano ad allontanarsi dagli alpeggi) a Roaschia – il viaggio con il *cartoun* rappresentava per ogni singola famiglia un momento di forte coesione interna difficile da realizzare in altre parti dell'anno. Tale unità era dettata anche da esigenze economico-produttive che comportano un indispensabile coinvolgimento (con relativa suddivisione dei ruoli) di ogni membro della famiglia. Benedetto Meloni, riferendosi al ruolo della famiglia per gli allevatori alpini, sostiene che:

«la famiglia, che costituisce l'unità fondamentale delle organizzazioni sociali basate sull'attività agricola, assume per questi allevatori una rilevanza ancora maggiore rispetto ad altri contesti rurali italiani, in quanto essi non appartengono ad una comunità territoriale specifica e mutano zone di migrazione più volte durante il loro ciclo vitale» (Meloni 1982:376).

La fine dell'alpeggio, molte volte condiviso con altri pastori con cui ci si dava il cambio, e la preparazione per la transumanza, costituivano una fase in cui il paese di Roaschia assisteva ad una specie di azzeramento delle divisioni e delle alleanze estive. Infatti in molti casi per la discesa verso il Monferrato e l'Alessandrino ci si accordava con un'altra famiglia per non effettuare il viaggio soli, ma non necessariamente con quella del pastore con cui si erano condivisi i pascoli estivi.

Il passaggio dall'estate degli alpeggi e della *villa* all'inverno della transumanza implicava un ulteriore cambiamento nei rapporti sociali. Durante l'estate la contrapposizione con i contadini del paese determinava una coesione fra pastori e inoltre la gestione degli alpeggi era regolamentata dai risultati delle aste comunali, le quali prevedevano ac-

cordi fra pastori per la locazione di grandi alpeggi. Il viaggio verso la pianura orbitava intorno al *cartoun*, cioè intorno a una singola famiglia. Lo scopo era quello di dirigersi lentamente verso la cascina che avrebbe dovuto «ospitarli» e con cui c'era un accordo esclusivo; in ultimo la discesa non era regolamentata in quanto l'erba che si trovava ai lati delle strade e quei pochi prati in cui si «lasciavano andare le pecore» non erano oggetto di negoziazione ufficiale, ma solo un tesoro da «grattare» con scaltrezza, anche a discapito delle greggi di altri pastori. L'estate degli accordi e della coesione del *parti* dei *gratta* lasciava il posto a una competizione strisciante lungo le strade e i fiumi. L'apertura a valle implicava una chiusura e una strenua difesa dei propri interessi.

I mutamenti stagionali in ambiente mediterraneo determinano non solo le strategie di transumanza o di sfruttamento dei pascoli, ma anche le aggregazioni sociali che ne conseguono. Al riguardo è significativo il caso dei Sarakatsani – i pastori dell'Epiro studiati da Campbell – i quali, sebbene i loro interessi e valori siano fortemente concentrati nella sola famiglia nucleare, sono costretti nel periodo invernale ad associarsi in compagnie (*stani*), costituite da quattro o più pastori adulti con le rispettive famiglie. Lo *stani* viene formato su basi esclusivamente contrattuali per motivi essenzialmente economici e tecnici, ma è frequente che siano più fratelli – che precedentemente si erano divisi le greggi del padre – a tenere insieme i loro animali. L'esigenza dello *stani* è determinata dal fatto che nel periodo invernale l'erba scarseggia e quindi si preferisce dividere le greggi (pecore da latte, montoni con pecore vecchie e sterili, agnelli, capre, ecc.) al fine di razionalizzare il consumo di erba e favorire i capi di bestiame che forniscono latte. Un solo pastore adulto non riuscirebbe con la sua famiglia nucleare a svolgere i lavori quotidiani e a badare a molte greggi contemporaneamente.

Il secondo motivo dell'utilità dello *stani* è l'accordo con un mercante di formaggio. I Sarakatsani infatti non producono formaggi (procedimento troppo costoso per un numero limitato di pecore), ma vendono direttamente il latte a un mercante con il quale è possibile instaurare un buon patto commerciale se il numero delle pecore è molto alto. Alle famiglie conviene unire le greggi anche nel rapporto con il mercante.

Considerando comparativamente diversi casi di pastorizia transumante in ambiente mediterraneo occorre osservare che non sempre il pastore affronta la transumanza con la famiglia (come fanno i pastori del Bergamasco, dove a transumare erano solo gli uomini) e che le aggregazioni durante la transumanza sono determinate inoltre dalla divisione del lavoro e dalle modalità di sfruttamento degli stessi animali al fine di ricavarne prodotti per il consumo e la vendita (latte, formaggio, lana).

Per meglio definire la tipicità della transumanza dei roaschini occorre fare riferimento alla distinzione di pastorizia vagante e di semi-stanziale. Un caso in cui tale suddivisione è stata utilizzata è lo studio

della pastorizia transumante del Feltrino (Perco 1982). In queste valli la conduzione delle greggi nel periodo invernale si differenziava appunto fra un girovagare continuo nella bassa pianura in attesa che il rigido inverno terminasse (pastorizia vagante) e l'accordarsi per tempo con un contadino della pianura il quale avrebbe fornito un alloggio per l'intera famiglia del pastore e un ricovero per le pecore, in cambio del ricercatissimo concime naturale (pastorizia semi-stanziale). I pastori di Roaschia adottavano quest'ultima strategia, ma ancora una volta il sistema in questione può essere definito misto in quanto, dopo essere partiti con il *cartoun* dalla *villa*, cercavano di girovagare a lungo prima di giungere in «cascina»:

«Si caricava tutto sul carro e si andava a Casale, Valenza Po, Pavia, anche a Piacenza e oltre. Ci mettevamo tempo, anche perché *«l'aviu piasì d'fe pasè 'l temp»*⁽¹⁰⁾. Andavamo a tappe, di qui si andava a Cuneo, in Piazza d'Armi».

Questa attesa era funzionale sia ai pastori sia ai contadini di pianura: i primi rallentando il passo potevano ritardare per qualche settimana l'acquisto di fieno, i secondi potevano terminare i lavori di raccolta che nelle zone di viticoltura duravano fino ad ottobre. «L'incastro» fra i due mondi (quello del pastore e quello del contadino di pianura) doveva avvenire nei giorni intorno a San Martino; i differenti calendari lavorativi permettevano in quel periodo di realizzare un incontro e non uno scontro.

5. Il viaggio

Con il cadere della prima neve (talvolta già alla metà di settembre) i pastori roaschini abbandonavano la montagna per dirigersi verso la pianura. Si è già accennato al fatto che, benché ci fosse un accordo preliminare con un contadino, si cercava di trascorrere più tempo possibile per strada al fine di non intralciare i lavori di raccolta e sfruttare al meglio la poca erba, che si poteva ancora trovare nel mite autunno della pianura. Venivano preferiti i luoghi dove era possibile far pascolare le greggi ancora per un periodo abbastanza lungo. «Entrare in cascina» il più tardi possibile voleva dire dipendere per meno tempo dal costoso fieno:

«In cascina ci andavi verso San Martino, ma se potevi tardavi, tardavi. Faceva freddo, c'era la brina e magari il contadino aveva piacere che tu entrassi in cascina, ma noi tiravamo tardi più che potevamo. Perché la sua erba la tenevamo per Natale» (T.G.).

La discesa verso la pianura era una fase della vita del pastore caratterizzata dall'unione familiare e da una latente conflittualità con

gli altri pastori roaschini. La «fame d'erba» determinava questo stato di cose: le strade percorse dai vari pastori erano le stesse, l'erba era poca e così transitare per primi e mantenere questa posizione di vantaggio (quasi come in una competizione) fino alla meta era garanzia di un maggiore pascolo. Bastano queste brevi testimonianze per comprendere la «lotta» che si svolgeva fra i diversi *cartoun*:

«Nella discesa non dovevi farti passare davanti da un altro, se no sceglieva i posti migliori e mangiava tutto» (B.F.). «Si cercava di fregarci uno con l'altro» (T.G.).

Oltre alla preoccupazione di non intralciarsi lungo il cammino, i pastori dovevano fare attenzione a non invadere le proprietà dei contadini.

«In pianura bisognava stare attenti ai confini, era tutto coltivato. Bisognava fare attenzione ai *termi* ⁽¹⁾, c'era gente che non voleva che andassimo sui loro prati, altri invece ci chiamavano. Poi, se non c'era il padrone, andavamo lo stesso» (B.F.).

Un aiuto fondamentale per «restare in equilibrio» attraverso le terre coltivate dei contadini era fornito dai cani:

«Se non fosse stato per i cani non ce l'avremmo mai fatta. Si passava nei sentieri in mezzo ai campi e i cani le facevano passare una a una senza che mangiassero un filo d'erba. Si diceva "giappa!" al cane, vuol dire abbaia, e lui abbaia anche per un'ora fino a che non erano passate tutte. Il cane per noi era tutto. Alla sera a volte avevano i piedi che sanguinavano. Di notte bisognava fare la guardia al gregge, ma stavamo svegli noi, quelle povere bestie dovevano riposare» (B.F.).

Un tempo le mete preferite erano il Monferrato e l'Alessandrino, in particolare la zona di Tortona; i punti di riferimento più importanti erano i fiumi e le strade secondarie con poco traffico:

«Di arrivare nel Monferrato non avevamo nessuna fretta, la facevamo durare il più possibile. Poi avevi gli agnellini che non camminavano, allora dovevi metterli sul carro e quando avevano 5-6 giorni li scendevi perché ce n'erano già altri. A volte non sapevi nemmeno dove metterli! Dopo 4-5 giorni un agnello cammina, la mamma lo chiama e lui va, così faceva posto ai più deboli. I piccoli li facevi camminare, ma non potevi pretendere che andassero forte. Allora facevi tappe brevi, sempre vicino ai fiumi. Lungo la strada le pecore mangiavano. Se c'era un campo con un po' d'erba allora stavi lì due ore e via» (T.G.).

La scelta del Monferrato come terra di transumanza appare curiosa, in quanto per i pastori roaschini sarebbe risultato comodo utilizzare i pascoli della pianura cuneese oppure dirigersi verso le vicine Langhe. A ben vedere – come ci è stato confermato dai pastori intervistati – si trattava di una scelta quasi obbligata infatti

«Qui vicino [nel Cuneese] il pascolo bisognava pagarlo di più. C'erano i margari; pastori pochi, qualcuno a Chieri, ma lì si doveva pagare tutta l'erba, e si mettevano le pecore nelle stalle anche agli inizi di dicembre, anche se non c'era neve, perché non c'era più pascolo e fino alla primavera, alla fine di marzo dovevano dare loro il fieno. Nel Saluzzese nelle zone qui vicino neanche uno dei nostri».

Quanto alle Langhe, venivano scartate in quanto non avevano pascoli.

I pastori roaschini nel tracciare e nel percorrere i tragitti della transumanza invernale si impegnavano a loro modo in un delicato equilibrio, al fine di scivolare fra le economie e le terre altrui. Occorreva organizzarsi l'inverno lungo il bacino del Tanaro o meglio fra gli interstizi lasciati liberi dai ricchi margari (i quali occupavano i pascoli della pianura vicina) e dai ripidi pendii langaroli (poveri di pascoli). Al pastore roaschino – dopo aver attraversato le zone di Cuneo, Cherasco e Pollenzo – giunto nei pressi di Govone e Castagnito, non rimaneva che inerpicarsi lungo le strade secondarie che conducono a Neive e poi di lì verso Costigliole. La «tappa» di Neive era considerata una delle più faticose in quanto bisognava «salire» per raggiungere la valle Belbo e quelle adiacenti. Pur essendo strade che interrompevano il regolare procedere dei filari, guidavano il *cartoun* a promettenti ed erbosi fondovali. Procedere lungo il Tanaro (verso Asti) era più difficoltoso per il traffico della strada principale, mentre dirigersi ancora più a nord (per esempio qualche pastore trascorreva l'inverno nei dintorni di Chieri) voleva dire comprare il fieno molto presto in quanto non c'erano pascoli sufficienti.

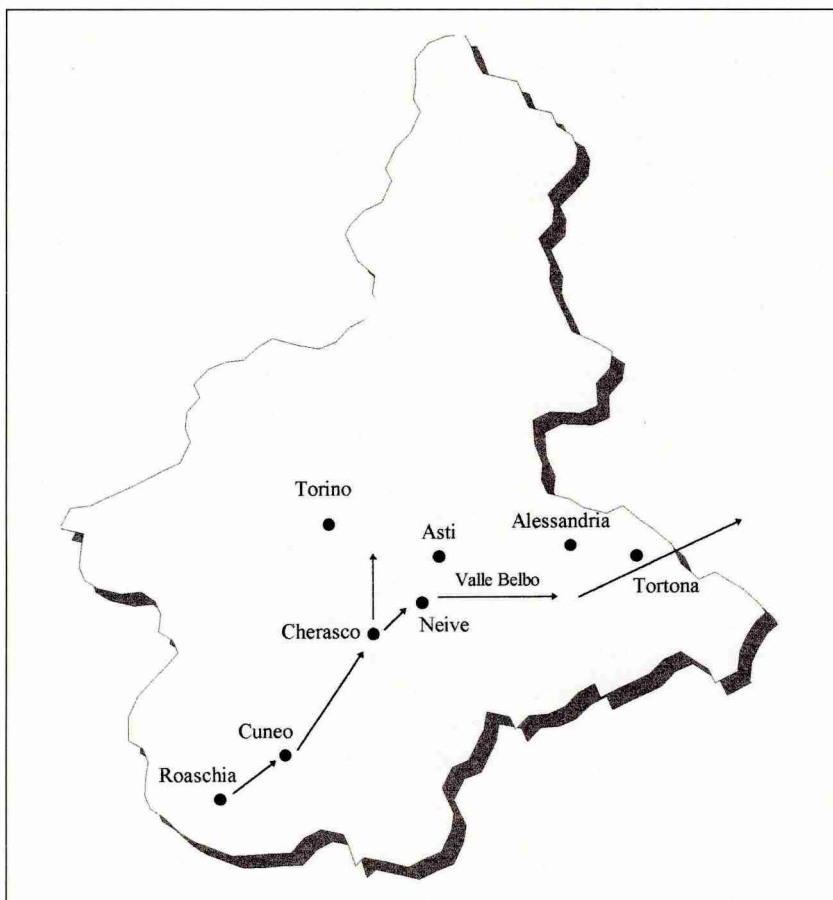
Dai dati raccolti è possibile ipotizzare che nel dopoguerra ci sia stato un progressivo spostamento dei pastori verso le pianure di Alessandria, Valenza, Tortona e Piacenza.

«I primi tempi andavano al massimo fino a Canelli o San Damiano. Noi siamo arrivati al punto di andare fino a Piacenza, oltre Piacenza» (B.F.).

Negli anni '50 la permanenza nel Monferrato durava più a lungo; i pastori ricordano che fino a San Giuseppe (19 marzo) non ci si spostava verso l'Alessandrino.

«A San Giuseppe c'era l'usanza di partire, in genere era finito il fieno. Allora ci spostavamo in riva al Po o a un altro fiume. I fiumi degli Appennini li conosciamo tutti a cominciare dallo Scrivia, la Staffora, il Trebbia, il Tidone, l'Arda, fino a Fiorenzuola d'Arda» (T.G.).

L'aumento della viticoltura nel Monferrato, l'utilizzo sempre maggiore di concimi chimici (sostituti del letame fornito dalle pecore), il progressivo aumento del traffico sulle strade e infine l'introduzione delle tradotte ferroviarie e successivamente degli autocarri per il trasporto



1. Diretrici principali della transumanza invernale dei pastori di Roaschia.

delle pecore, hanno fatto prediligere uno spostamento veloce verso le grandi tenute di pianura.

Tuttavia anche i pastori, che già nel primo dopoguerra prediligevano le pianure al di là delle colline monferrine, dovevano sottostare alla vitale regola dell'incastro dei calendari. Non si doveva attendere la fine della vendemmia, ma l'essicazione del tabacco:

«In autunno si andava piano, c'erano gli agnelli, si deviava ad Altavilla, poi si tornava a Fubine e così via. In tanti posti avevano ancora da tagliare il fieno, non potevamo fermarci. Non potevamo arrivare in cascina prima dei Santi perché certe cascine avevano ancora il tabacco a seccare nella stalla. Più che una sera per posto non ci potevamo fermare, arrivavano i carabinieri» (B.F.).

Dai racconti dei pastori relativi al viaggio verso la pianura e alla fase di transumanza vagante precedente all'effettiva «entrata in cascina», è stato possibile non solo ridisegnare i percorsi e rivivere le strategie di un delicato periodo dell'anno, ma anche cogliere un particolare stile nel condurre le greggi sulle terre altrui, caratterizzato dalla leggerezza e

dalla semi-clandestinità. La «fame d'erba» obbliga a spostarsi su terre «straniere» che – come vedremo in seguito – necessitano delle pecore, ma rimangono pur sempre «altre» e ostili. Il procedere dei pastori è un transitare in punta di piedi, la troppa invadenza o permanenza comporterebbe spiacevoli visite di carabinieri o di contadini infuriati.

In termini comparativi è interessante affiancare a questo scenario costituito da evanescenti percorsi di pecore le vie della transumanza (denominate *draille*, *dralha*), che mettono in comunicazione le terre della Languedoc e della Garrigue con i monti delle Cévennes, utilizzate dai pastori per condurre le pecore agli alpeggi più alti e per riportarle in pianura in autunno (Brisebarre 1978:97-108). Si tratta di secolari cammini di transumanza dall'ampiezza che varia dai 20 ai 100 metri e in molti casi affiancati da piccoli muretti in pietra. Una teoria piuttosto diffusa sostiene che tali vie siano di origine neolitica e che addirittura la stessa civilizzazione mediterranea avesse raggiunto il Massiccio Centrale attraverso i *drailles*. Già i romani avrebbero iniziato a trasformare questi cammini in vere e proprie strade e oggi quelle che non sono diventate sedi stradali, sono state in gran parte ricoperte dalla vegetazione (Brisebarre 1978:97). L'ipotesi dell'esistenza di vie di transumanza già in epoca neolitica non sembra tuttavia suffragata da prove sufficienti, anzi, l'archeologia testimonierebbe l'inesistenza in quel periodo di gruppi esclusivamente pastorali (Bresc 1996:4).

6. In cascina

Il caso dei pastori delle Cévennes ci aiuta a introdurre un tema importante della ricerca: il rapporto fra pastorizia e viticoltura. Sui monti delle Cévennes trascorrono il periodo estivo le greggi dei pastori della Garrigue, una regione della Francia meridionale caratterizzata da una duplice risorsa economica: l'allevamento delle pecore e la coltivazione della vite. Un tempo ogni viticoltore possedeva un gregge, che pascolava in gran parte tra i filari, permettendo la concimazione naturale della terra attraverso il letame. Se da un lato la presenza congiunta di pecore e viti aveva evidenti vantaggi, dall'altro, la forte frammentazione delle proprietà terriere faceva sì che la mobilità delle greggi portasse al sorgere di aspre tensioni. Da un punto di vista giuridico si cercò di limitare i conflitti attraverso la regola del compascolo, un accordo fra più proprietari terrieri che permetteva il libero pascolo delle rispettive greggi su specifici campi messi in comune. Occorreva trovare il giusto equilibrio fra le esigenze di cooperazione e la difesa delle proprie terre; complementarità e contrapposizione risultavano essere i due poli fra cui organizzare un delicato rapporto.

Con modalità diverse, la stessa dicotomia caratterizzava l'incon-

tro e lo scontro fra i pastori roaschini e i contadini della pianura, dove la viticoltura (soprattutto sulle colline monferrine) acquistò nel dopoguerra una valenza economica sempre maggiore. I pastori di Roaschia avevano bisogno di condurre gli animali in zone climatiche miti per sfruttare i pochi pascoli autunnali; inoltre occorreva loro un riparo fisso per le pecore e il fieno per i mesi più rigidi. I contadini, d'altro canto, necessitavano di letame per la concimazione dei propri campi.

Tutto ciò favorì l'incontro e l'accordo fra i due gruppi le cui economie potevano reggersi a vicenda in un cruciale e difficile momento dell'anno. Il rapporto può essere definito attraverso il concetto di «complementarità di sussistenza» il quale non si limita a definire lo scambio letame-fieno ma coinvolge le due parti in un incastro vicendevolmente vantaggioso.

«Ai pastori roaschini – ricorda un contadino di Nizza Monferrato – davamo una vecchia stalla. Per far dormire i *bergé* si mettevano degli assiali rialzati su cavalletti. Noi avevamo poco ma loro erano ancora più poveri. Avevano quel po' di capitale di pecore ma soldi ne vedevano pochi. Parlavano una lingua strana, erano mezzi francesi. Arrivavano da noi ai Santi e compravano il fieno a credito, lo pagavano poi a febbraio. A noi serviva tenerli perché ci davano il letame per coltivare i campi» (A.S.).

La superiorità della qualità della vita dei *verru* (così nel gergo dei pastori venivano chiamati i contadini di pianura) è stata confermata dai Roaschini:

«I *verru* stavano meglio, avevano il vino, i salami. Qualche volta ti invitavano a cena, dicevano: "vieni qui povero pastore". Allora se potevi quella sera lì ti riempivi. Noi mangiavamo sempre polenta e latte» (T.G.).

Tuttavia nei racconti dei *gratta*, si sottolinea la loro maggiore apertura determinata dalla vita errabonda. La staticità e la chiusura del mondo contadino viene contrapposta a due elementi emblematici dell'apertura: l'abilità linguistica e la conoscenza geografica.

«Cambiavamo tutti i dialetti di qui a Piacenza. Eravamo obbligati, allora la gente non parlava italiano» (T.G.).

«Noi parlavamo tutti i dialetti, ma loro non parlavano il nostro. Poi noi avevamo il nostro gergo, che neanche i contadini di qui capivano» (B.F.).

Un terzo elemento di apertura è dato dalla consapevolezza di appartenere a una categoria socio-economica (quella dei pastori) molto particolare, caratterizzata dal movimento, dai contatti, dalla scaltrezza e dall'ostentazione di un bene mobile (il gregge). La conoscenza di analoghe seppur differenti forme di pastorizia nelle regioni vicine (dovuta in primo luogo ai contatti durante la transumanza) viene spesso espressa proprio per rafforzare le specificità dei Roaschini, ma anche l'identità del pastore in generale. La transumanza (l'andare al di là della terra

di origine) è contenuta nello stesso concetto di gruppo pastorale, capace di inglobare i pastori di diverse regioni.

«Nel Piacentino incontravamo tanti pastori di Bergamo, lì ce ne sono ancora tanti. Loro però non le mungono, fanno solo lana. La loro lana è quella biellese, va bene per i filati. La nostra è ordinaria. Le migliori sono i merinos, ma noi non ne abbiamo mai avute. Non vivono con le nostre, le portano nelle maremme, nelle saline, quassù è troppo freddo per loro. Poi noi eravamo abituati con le nostre, ma se andate in Francia ne vedete un sacco, là hanno anche le montagne più belle!» (T.G.).

Come si è già accennato ogni pastore aveva un accordo esclusivo con un contadino e solitamente si tornava ogni anno nello stesso posto. Spesso il rapporto con una determinata cascina veniva «ereditato» da padre in figlio:

«A Tortona andavano in pochi, mia moglie andava nel Monferrato, è nata a Vignale. Le poche scuole che ho fatto le ho fatte a Rivalta Scrivia, dove c'è la tenuta di Piaggio. Si cercava di andare sempre nella stessa cascina, quella dove andava già mio padre» (B.F.).

Per il pastore la cascina rappresentava un insieme di elementi positivi e negativi: in primo luogo veniva sicuramente rafforzata l'unità familiare; benché il lavoro con il gregge fosse particolarmente duro e disagiata, in cascina la famiglia viveva quotidianamente in stretto contatto:

«In cascina ci davano una stanza, era l'unico periodo dell'anno che stavamo tutti assieme. Qui [a Roaschia] eravamo mezzi in montagna e mezzi in paese. Lì avevamo una casa. Noi però guardavamo più il posto delle bestie che non il nostro» (T.G.).

In secondo luogo l'entrata in cascina veniva vissuta come qualcosa di irreversibile: ci si fermava, e terminava quella condizione di sospensione e auto-esclusione dalle regole vigenti che permetteva di sfruttare al meglio gli interstizi lasciati liberi (o poco custoditi) dagli altri. La famiglia del pastore doveva obbligatoriamente integrarsi in una comunità, limitando la propria libertà di azione e di movimento:

«Quando entravi in cascina, i bambini andavano a scuola allora non potevi più muoverti. Per questo bisognava sfruttare i prati fuori il più possibile» (T.G.).

In ultimo, dai racconti dei pastori relativi al periodo trascorso in cascina, traspare un senso di dipendenza e di impotenza che rischia di colpire l'orgoglio, ma che dopotutto è segno di collaborazione di amicizia e di reciproco appoggio:

«Si chiedeva in cascina un po' di paglia per dormire. La paglia poi la conservavi sul carro ... Quando arrivavamo in cascina ad Agliano, giù di lì, ti passavano l'acquetta, quel vino leggero e un po' di fascine. Si andava dal contadino e si chiedeva un po' di legna per fare il fuoco ... Nei

paesi ne trovavi di tutti i tipi: c'era quello di fede, che magari ti dava una *grisìa* di pane e ti diceva: "tieni, dallo ai bambini". A volte c'era quello che ti mandava degli accidenti ... Noi eravamo sempre dalla parte del torto! Non potevamo dire niente» (T.G.).

Benché la cooperazione fra pastori e contadini fosse basata in primo luogo sulla condivisione delle difficoltà e dei disagi, i contadini si stupivano di come i Roaschini con le loro greggi riuscissero a sfruttare quel poco che restava sulla terra nebbiosa della pianura.

«Pascolavano facendosi male al muso, noi eravamo già passati con le mucche, non c'era più niente, ma i *bergé* riuscivano a farle mangiare ancora. I pastori che avevamo noi facevano base qui ma andavano a pascolare tutto il giorno. Arrivavano che era già notte e la sera dovevano ancora mungere» (A.S.).

Richiamando il tema dominante di queste pagine, si potrebbe dire che il contadino si stupiva di come il pastore potesse «restare in equilibrio» su pochi frammenti di risorse. L'importante era che i *verru* non venissero a sapere di qualche campo rubato all'ultimo taglio, di qualche palo sottratto ai filari o di uno sconfinamento durante i giorni di festa quando la famiglia del contadino si recava lontano dalla proprietà. In certi momenti a far festa erano soprattutto le pecore.

In ogni caso il rapporto restava ambiguamente sospeso fra lo scontro e l'incontro, fra la complicità e la tensione. Come in molti incontri con ciò che è «altro», entrambi avevano la consapevolezza di non potersi comprendere del tutto, di convivere con una sfuggente alterità:

«Loro dicevano per scherzo che erano i fratelli degli zingari, ma non era così, perché i pastori erano gente onesta e lavoratori. Qualche volta andavano a rubare i pali delle vigne per fare legna, per il fuoco: io gli dicevo di stare attenti perché se li avessero scoperti non sarebbero più tornati l'anno dopo. Ma non si facevano scoprire mai, piuttosto se qualcosa andava storto scappavano di notte. Nessuno li ha mai presi» (A.S.).

7. Ai mercati e nelle notti di tosatura

La transumanza invernale comportava per la comunità dei pastori roaschini una forte dispersione fra le campagne del Piemonte fino ai pascoli lombardi ed emiliani. Nella quasi totalità dei casi l'entrata in cascina implicava l'incontro di una singola famiglia di pastori con un'unica famiglia di contadini. Ogni *cartoun*, geloso degli accordi, dei legami intercorsi gli anni precedenti, era penetrato nel cuore del mondo contadino in perfetta solitudine.

Tuttavia, durante il lungo periodo di permanenza in pianura (dalla fine di ottobre ad aprile-maggio) non mancavano i contatti fra pastori roaschini, poiché ognuno sapeva quali erano le cascine di appoggio

degli altri. «Quando eri lì sapevi dov'erano tutti gli altri pastori. Ci si vedeva spesso, ma si cercava di non andare nello stesso posto». Gli incontri potevano avvenire per l'effettiva vicinanza di due cascine d'appoggio, ma i veri momenti deputati a far riavvicinare temporaneamente i pastori erano i mercati o altri luoghi legati al commercio del formaggio (per esempio la stazione ferroviaria da cui partiva la merce venduta). Inoltre un evento particolare faceva sì che la cooperazione e l'intesa fra i pastori di Roaschia riemergesse: la tosatura.

La vendita dei formaggi era senza dubbio l'aspetto più importante dell'economia dei pastori. La ricotta (la cui produzione viene ricordata superiore ai 20 chili in un solo giorno) doveva essere venduta subito:

«Allora un ragazzo prendeva la bici e andava per le case gridando "*sai-ras! sairas!*" E le donne uscivano con il piatto» (T.G.).

I contadini della pianura associano i Roaschini alla ricotta (formaggio molto apprezzato e ricercato soprattutto nel Piacentino) la cui produzione e vendita seguivano una cadenza quasi quotidiana. La rimanente produzione casearia doveva essere smerciata ai mercati:

«Nel '35 o giù di lì i formaggi andavamo a venderli ad Asti, a Moretta o a Sommariva Bosco. Osella c'era già allora, non era famoso come adesso, ma comperava delle grosse partite di formaggio. Noi ci radunavamo in tre o quattro, caricavamo i formaggi sul *cartoun* e andavamo per lì ad Asti per fare un "mercato". Quello veniva e comperava tutto ciò che gli serviva» (T.G.).

Esistevano dei veri luoghi di raduno per concludere la vendita di formaggi, agnelli e qualche pecora. I ritrovi più importanti erano il lunedì, giorno di mercato, nella piazzetta della Lega ad Alessandria e il mercoledì al mercato di Asti di fronte al Caffè San Carlo. In queste occasioni i pastori si informavano a vicenda sulle novità che giungevano da Roaschia, subappaltavano gli alpeggi estivi e assumevano i garzoni, che giungevano appositamente dalle valli Gesso, Stura e Vermenagna.

La terza fonte di guadagno oltre ai formaggi e agli agnelli era la lana. Le pecore di razza roaschina non sono certamente rinomate per la lana, poco apprezzata dai commercianti, tuttavia la tosatura – che si svolgeva in gennaio – rappresentava un evento importante sia sotto l'aspetto economico sia sotto quello sociale.

«Anche se la lana veniva pagata poco, i primi soldi arrivavano con gli agnelli e la lana. Però c'era da pagare il fieno. Delle volte non avevi i soldi e lo prendevi a credito» (B.F.).

Il pastore doveva far fronte ad un evidente sfasamento nella gestione delle risorse finanziarie (anche Campbell sottolinea lo stesso problema per i pastori sarakatsani) in quanto l'acquisto di fieno era precedente alla capitalizzazione derivata dalla vendita dei prodotti. L'even-

tualità di trovare acquirenti per la lana già alla fine di gennaio era una garanzia in più per i creditori e una possibilità in più per i pastori. L'esigenza di pagare il fieno, l'impossibilità di vendere la lana in alta montagna e la convinzione che «nella stalla faceva caldo e più è caldo più la lana viene bella» erano i motivi per cui la tosatura avveniva in pieno inverno, cioè in piena transumanza. Rimane il fatto che dalle interviste ai pastori traspare più l'importanza sociale che non quella economica della tosatura. L'operazione un tempo veniva eseguita a mano con le forbici: per ogni pecora occorrevano venti minuti circa. Tenendo conto che ogni gregge era composto da circa 150-200 pecore, il tempo complessivo si aggirava intorno alle 50-70 ore. Era importante quindi accordarsi con altri pastori ospitati in cascine relativamente vicine per farsi aiutare nelle operazioni di tosatura.

In questo modo si instaurava un ciclo di reciproca collaborazione ricordato più come un susseguirsi di feste che non come eventi di duro lavoro. La tosatura rientra oltretutto nel gioco di incastri e di equilibri in quanto si svolgeva di notte per non interrompere i pascoli diurni e nei giorni in cui nevicava ed era naturale tenere per più tempo le pecore nella stalla:

«Si chiamavano parenti e conoscenti che stanziavano nelle vicinanze, e facendo a gara per vedere chi era il più veloce si lavorava fino a notte fonda. A mezzanotte si mangiava qualcosa, c'era anche chi beveva più del solito e tosando feriva qualche pecora. Alla fine si faceva un po' di festa e si mangiava meglio del solito».

Anche i contadini ricordano la tosatura come l'unica festa dei pastori in cui la dieta poteva essere arricchita con «due etti di salsiccia e un po' di vino». La lana si lasciava in un granaio e subito si andava a cercare un acquirente.

In conclusione la tosatura era in primo luogo un'attività lavorativa con forti ripercussioni sociali. I pastori, spesso in competizione fra loro e gelosi degli esclusivi rapporti che nel corso degli anni erano statiabili a tessere con i contadini della pianura, si riunivano per aiutarsi e per fare festa spezzando la monotonia e la solitudine del *cartoun*.

Il relativo «isolamento» successivo all'entrata in cascina veniva interrotto dai ritrovi settimanali ai mercati e dall'evento della tosatura. Anche la fine della transumanza veniva segnata da un grande raduno che si effettuava il primo sabato di maggio a Tortona. Nell'occasione si svolgeva un grande mercato:

«Il primo sabato di maggio si andava a Tortona, c'era il raduno di tutti e si combinava per andare su in montagna, venivano dei margari che affittavano dei greggi e se li portavano su all'alpeggio sui *perdù* ⁽¹²⁾, poi ci mettevamo d'accordo per la tradotta, poi sono venuti i camion. Il primo sabato di maggio a Tortona era già un appuntamento per i nonni e i papà,

era un'istituzione, e lì c'era la «ciuca», si cantava, era la fine della transumanza» (B.F.).

In quell'occasione si organizzavano le tradotte (a partire dalla metà degli anni '60 furono introdotti gli autocarri) e si prendevano gli ultimi accordi per gli alpeggi. Dopo la dispersione invernale i *gratta* di Roaschia tornavano a riunirsi per risalire verso le valli. Il sindaco di Tortona li invitava nella sala comunale per una bicchierata augurandosi di rivederli l'anno dopo.

8. L'equilibrio in montagna

«Fino a San Giuseppe stavi in cascina, la gente ti sopportava. Poi loro avevano da fare i primi lavori e ci mandavano via. Allora cominciavi a cercare i prati lungo i fiumi, dove non c'era danno per nessuno.»

Così T.G. ricorda l'uscita dalla cascina e la ripresa della vita nomade. Il «contratto» con il *verru* scade perché viene meno l'incastro tra le esigenze del calendario contadino e le necessità del pastore.

Aprile e maggio erano mesi «liminali», durante i quali si rimaneva fuori dalla cascina, ma non ancora all'alpeggio, i due poli stabili del pastore. Anche in questa fase di mezzo, continuava da parte dei pecorai di Roaschia la ricerca di un equilibrio nei confronti della realtà che li circondava. La ricerca dei prati lungo i fiumi di cui parla T.G. era un modo per limitare il «danno», cioè non interferire troppo nelle attività e nelle proprietà degli abitanti locali.

La consapevolezza di invadere un mondo altrui compare spesso nelle testimonianze dei pastori, soprattutto in riferimento a momenti come questo, quando il loro ruolo di fornitori di letame veniva temporaneamente a cessare, ponendo fine a quella forma di reciprocità con i contadini del Monferrato. Il danno veniva attenuato dalla necessità di alcuni grandi proprietari di tenere puliti i loro prati. B.F. ricorda le tenute della famiglia Piaggio, celebre per la produzione di motocicli, dove veniva chiamato affinché portasse il suo gregge a brucare l'erba.

Maggio era il mese della monta. Il periodo di gestazione della pecora è di cinque mesi e gli agnelli nascevano pertanto a settembre, quando i pastori avrebbero nuovamente lasciato la montagna per la pianura.

«In montagna gli agnelli erano solo un fastidio: c'era l'aquila, la volpe ... – dicono gli anziani pastori – Inoltre in questo modo d'inverno avevamo il latte per fare i formaggi. In genere si cominciava a mungere a San Martino o ai Santi».

La pianificazione delle nascite degli agnelli avveniva quindi in funzione dei movimenti stagionali, con lo scopo di razionalizzare al meglio il fattore economico e la gestione del gregge.

Con l'arrivo dell'estate iniziava la risalita verso la montagna e i pastori roaschini, sparsi tra le colline del Monferrato e dell'Oltrepò o nella Pianura Padana, si accingevano a ritornare verso il Cuneese. Il cammino verso la montagna era molto più rapido di quello effettuato in autunno in discesa: «In primavera si tornava in 7-8 giorni da Tortona» dice B.F., e T.G. ricorda che lui e il padre un anno lasciarono Piacenza il 2 giugno e in soli 11 giorni di cammino raggiunsero il pianoro del Valasco in alta valle Gesso.

A partire dagli anni Sessanta il tragitto di risalita veniva effettuato con treni speciali che partivano da Tortona o Alessandria e raggiungevano i paesi di fondovalle del Cuneese. Di qui ogni pastore partiva a piedi con il suo gregge per raggiungere l'alpeggio che si era aggiudicato nelle aste che si tenevano in settembre nei vari comuni alpini della zona.

Gli alpeggi dei pecorai erano di solito a quote più alte rispetto a quelli dei *marghè*, i pastori di mucche. Questi ultimi, considerati dai pecorai economicamente più forti, si aggiudicavano i pascoli più facilmente accessibili, ma esiste anche una spiegazione di tipo ecologico: le mucche non riescono a muoversi agevolmente su pietraie e terreni ripidi, tipici dell'alta montagna, dove invece le pecore si trovano a loro agio.

La maggiore distanza dai centri abitati degli alpeggi affittati dai pecorai era però ricompensata dalla migliore qualità del pascolo, come sostiene T.G.:

«Più si sta in alto più l'erba è buona. L'erba alta va bene per le mucche, ma le pecore preferiscono una montagna pulita, con l'erba bassa. La mucche sono più di bocca buona. Per esempio le pecore preferiscono il secondo taglio, non il maggengo che è il primo, il secondo è più basso. Quella dei pascoli alti la pecora la mette tutta nella schiena. È una cosa a cui il pastore tiene. Se è stata bene in estate, la pecora rende anche d'inverno. L'uovo viene dal becco!».

Con questa ripartizione la montagna veniva sfruttata integralmente, anche nei suoi angoli più reconditi, grazie a un accordo tra *marghè* e *bergè* per lo sfruttamento dei cosiddetti *perdù*, i pendii più aspri che facevano parte dei pascoli dei *marghè*, ma che non potevano essere utilizzati dalle mucche per la loro conformazione. Le pecore venivano così condotte a brucare in questi angoli, grazie a un accordo tra i pastori. Accordo che portava i Roaschini ad allacciare nuove relazioni con abitanti di altre vallate, estendendo e ramificando la complessa rete di rapporti che contribuiva a mantenere in equilibrio il «sistema Roaschia».

L'equilibrio i pastori di Roaschia lo conservavano anche mantenendo il gregge di numero più o meno costante. Tutti i pastori intervistati sono concordi nell'affermare che un gregge non doveva superare i 150-200 capi, tutte femmine tranne 5-6 maschi, pena una gestione troppo difficile. Un gregge troppo numeroso creava infatti molti problemi: la mungitura diventava lunga e troppo faticosa; occorreva aggiudicarsi

un pascolo sufficientemente grande da sfamare tutte le pecore con un conseguente aumento dei costi e delle difficoltà della ricerca stessa; rendeva più complicata la conduzione del gregge lungo le strade e infine in inverno rendeva necessario il reperimento (non sempre possibile) di una cascina sufficientemente grande da ospitare l'intero gregge.

Pertanto gli agnelli, concepiti in maggio e nati in settembre, venivano venduti nell'arco di una ventina di giorni dopo la nascita. I pastori ne conservavano un numero pari a circa il 20-25% dei capi totali, per sostituire le perdite dovute a morte per vecchiaia, malattia, caduta o incidente stradale, oppure a un ricambio per invecchiamento. La pecora ha una vita media utile di 6-7 anni, superati i quali la produzione di latte cala notevolmente e l'animale viene pertanto inviato al macello.

«Su 200 pecore si tenevano circa 50 agnelli per mantenere il numero del gregge. Certi anni anche di più, perché le pecore avevano preso un virus e si ammalavano. Poi prendevano la mastite e non davano più latte. Dovevi regolarti di anno in anno. Si vendevano i maschi e si tenevano le femmine, quelle più belle» (T.G.).

9. I *garsoun*

La permanenza del pastore all'alpeggio prevedeva spesso la presenza di un *garsoun* ⁽¹³⁾, che lo aiutava nel lavoro. Il garzone era quasi sempre di famiglia contadina. Si assisteva così a un'integrazione del mondo contadino in quello dei pastori.

«C'è gente che adesso ha delle ville, ma allora mandava i bambini a *garsoun* da noi. Ci davano i bambini da tenere e noi li mantenevamo e qualche volta davamo soldi o formaggi alla famiglia. A noi servivano degli aiutanti»

ricorda con una punta di sarcasmo T.G.

I due gruppi, tradizionalmente antagonisti e caratterizzati anche da una diffusa endogamia ⁽¹⁴⁾, si ritrovavano, grazie all'istituzione del garzonato, a cooperare nello stesso ambito economico e sociale. Sul piano economico il garzone, lasciando la famiglia, la alleviava del carico di nutrirlo per i mesi della sua permanenza all'alpeggio. Inoltre il suo lavoro veniva ricompensato con denaro o prodotti alimentari. Afferma T.G.:

«Qui c'era la miseria: o facevi il pastore o emigravi in Francia. D'inverno il paese era quasi vuoto. Chi aveva due o tre figli ti chiedeva di prenderne uno come *famij* ⁽¹⁵⁾».

Il garzone rappresentava non solo una forza lavoro aggiunta, a cui venivano affidati i lavori più pesanti, ma anche una compagnia per il pastore, costretto a rimanere per lunghi mesi solo all'alpeggio. Tra gli elementi che emergono più frequentemente dalle testimonianze dei

pastori relative alla permanenza in montagna, troviamo infatti la solitudine e la noia, come ricorda B.F.:

«Verso fine stagione invece c'era poco da fare, stavi coricato tutto il giorno. C'era solo tanta noia. In due era meglio, bastava anche un bambino, tanto per non stare soli. Ci si dava il cambio, uno andava giù a prendere un po' di legna, poi si mangiava una scodella di minestra al latte insieme».

Era quindi ovvio che l'alleanza tra il pastore e il suo *garsoun*, seppure fondata su una reciproca necessità economica, similmente a quella tra pastore e contadino di pianura, dava inevitabilmente vita a una relazione di tipo sociale, che talvolta si protraeva nel tempo. Tra i due si stabilivano anche relazioni amichevoli, che si traducevano in un rapporto privilegiato tra la famiglia del pastore e quella del *garsoun*, come sostiene T.G.:

«A volte li allevavi, ti affezionavi e stavano con te anche 10-12 anni».

Se si instaurava un rapporto di fiducia e amicizia con il garzone, si tendeva a conservarlo per anni, nel corso dei quali il legame si rafforzava. Tale era la considerazione di cui godevano i buoni garzoni, che i pastori se li contendevano l'un l'altro, a colpi di ingaggi superiori, soprattutto nei primi anni dopo la seconda guerra mondiale, quando la vendita dei formaggi divenne più redditizia e i pastori videro aumentare le loro entrate. Accadeva così che talvolta il pastore lasciasse il garzone all'alpeggio, per trascorrere gran parte dell'estate alla *villa*. Non tutti erano disposti ad affidare il loro capitale a un *garsoun*:

«Io non l'ho mai fatto, era come dare il portafoglio a un altro. Solo una volta le ho date a Castelmagno, ai Chiotti. Magari c'era qualche bella pecora e quello che le portava al pascolo ti diceva che era caduta in un burrone e ti dava l'orecchio. In realtà se l'era mangiata lui» (T.G.).

Il *garsoun* rappresenta un momento di innesto e raccordo tra i due *parti* dei contadini e dei pastori, in quanto elemento integrativo di due forme di economia diversa e ulteriore conferma della loro complementarità. Una complementarità che però raramente portava a «passaggi» da un gruppo all'altro. Infatti, sebbene i garzoni imparassero alla perfezione a gestire le greggi, raramente, con il passare del tempo, divenivano a loro volta pastori. A tale proposito occorre fare una distinzione temporale tra il periodo antecedente la seconda guerra mondiale e quello successivo al conflitto. Nel primo, un ragazzo veniva inviato a fare il *garsoun* in un clima di estrema povertà e, come si è detto, il suo allontanamento dalla famiglia e il suo affidamento a un'altra rappresentavano, oltre a un piccolo guadagno in generi alimentari, innanzitutto una diminuzione di costi per la prima. In tale contesto era quindi quasi impossibile per un *garsoun* accantonare il denaro necessario ad acquistare un gregge. Nel secondo periodo, il livello economico dei

pastori era decisamente superiore, al punto che molti di loro affidavano completamente il gregge a un *garsoun* e rimanevano alla *villa* a trascorrere un'estate di riposo. Quello del *garsoun* divenne così un mestiere più redditizio e non finalizzato a una mera sussistenza come in passato. Le testimonianze da noi raccolte sono concordi nell'affermare che quasi nessun garzone ha intrapreso l'attività pastorizia, optando invece per un trasferimento in città e un successivo impiego nell'industria.

Attorno alla figura del *garsoun* si muovono non solo elementi di tipo economico, ma anche valori sociali che contribuivano a sottolineare la differenza tra i due gruppi. Infatti i pastori non utilizzavano mai i loro figli come *garsoun* e ancora oggi tengono a evidenziare questa prerogativa:

«Noi i nostri figli li tenevamo qui alla *villa*, con le loro madri, non li mandavamo su di lì al pascolo»

dicono all'unanimità, ostentando un certo orgoglio. Tali affermazioni risultano più significative se analizzate alla luce dell'impegno scolastico previsto per i figli dei pastori. Roaschia infatti era l'unico comune del Cuneese dove erano stati istituiti corsi scolastici estivi per i bambini che, a causa della transumanza, avevano perso alcuni mesi di scuola. I figli dei pastori frequentavano i corsi scolastici da novembre a marzo circa, quando la loro famiglia era stabile in cascina. Poi abbandonavano la loro classe e seguivano i genitori nel loro peregrinare fino a giugno, quando facevano ritorno a Roaschia dove, fino a settembre, potevano recuperare i mesi persi. È curioso mettere in evidenza una sorta di paradosso dei pastori. Dalle loro parole emergono infatti elementi contrastanti: da un lato la coscienza di fare un mestiere brutto, che ti costringe sempre in giro, senza una dimora fissa, in un continuo zigzag tra regole e divieti incontrati lungo il cammino; dall'altro l'orgoglio del possedere un bene «vivo» come il bestiame e di avere, grazie al loro peregrinare per le strade di Piemonte, Lombardia ed Emilia, una visione del mondo decisamente più ampia rispetto ai contadini che stavano tutto l'anno in paese. Dicono a proposito dei garzoni:

«Noi, oltre a dargli lavoro, li facevamo girare un po. Con noi venivano nel Monferrato, nella Lomellina, fino a Piacenza, vedevano qualcosa!».

È evidente quindi il senso di superiorità vissuto dai pastori, che si vedono non solo come datori di lavoro, ma anche come «educatori» e maestri di vita dei loro *garsoun*.

Non sempre però i garzoni venivano reclutati a Roaschia. Molti provenivano da Entracque o più spesso dalla vicina val Vermenagna. Tali reclutamenti erano un'ulteriore forma di estensione della rete di relazioni economico-sociali intrattenute dai pastori di Roaschia con individui esterni alla loro comunità di appartenenza. A Roaschia l'equilibrio tra

popolazione e risorse veniva mantenuto non grazie a un'omeostasi, come nel caso di Törbel, ma tramite una ripartizione netta delle attività economiche e una dispersione, seppur stagionale, della popolazione su un territorio ben più vasto di quello comunale. In questo sistema venivano inglobati anche individui esterni a Roaschia, come i contadini del Monferrato e dell'Alessandrino, i pastori di bovini e i garzoni.

Il «modello» Roaschia appare quindi come un tavolo che si regge su più gambe distanti tra di loro. Un modello ramificato che implica la collaborazione di elementi esterni e un notevole grado di mobilità di quelli interni. In pratica Roaschia rappresentava il centro di un enorme cerchio, popolato da Roaschini, la cui circonferenza si estendeva dalle pianure del Piacentino alla Provenza del Sud.

10. La villa

Fino ad ora abbiamo analizzato gli equilibri in un'ottica prevalentemente ecologica, prendendo in esame soprattutto le relazioni tra gli individui e le risorse a loro disposizione. Abbiamo però visto come la necessità di cercare nuovi equilibri portava al formarsi di nuove relazioni sociali all'esterno della comunità, ma modificava anche i rapporti interni. Equilibrio e conflitto, come hanno insegnato gli antropologi della Scuola di Manchester, sono due cardini complementari sui quali poggiano le società e Roaschia non ne era immune.

La lontananza tra pastori e contadini, dovuta alla mobilità dei primi, era funzionale sotto il profilo economico, ma sul piano sociale accresceva il distacco tra i due gruppi, alimentandone la reciproca diffidenza. Così nel periodo estivo, unico periodo dell'anno in cui *gratta* e *iivvernenc* si trovavano a stretto contatto, spesso nascevano tensioni e gli scontri erano frequenti.

Le rivalità erano anche alimentate da un'asimmetria dei rispettivi calendari lavorativi, che forniva ulteriori elementi di attrito, accentuando l'immagine negativa che un gruppo aveva dell'altro. L'estate era per i contadini un periodo di attività intensa, segnata da lunghe giornate trascorse nei campi o nei prati da fieno e da grandi fatiche. Era naturale che provassero un certo risentimento nei confronti dei pastori, per i quali, al contrario, l'estate era sinonimo di riposo, in quanto il lavoro dell'alpeggio veniva spesso affidato ai garzoni. Dice un contadino di Roaschia:

«Il pastore gran fatica non l'ha mai fatta. È come i beduini, non lavora. Quarant'anni fa questa strada nel mese di agosto era piena di pastori, seduti lì che stavano a raccontarsela. Il primo mese, giugno e anche una parte di luglio lavoravano un po', perché c'erano le pecore da mungere. Poi lasciavano su il garzone e loro venivano al paese. Stavano lì a parlare, raccontavano sempre: quest'inverno io ero là, io ero laggiù ...».

L'ostentazione della libertà dal lavoro da parte dei pastori creava irritazione in chi era costretto a faticare tutto il giorno e contribuiva a rafforzare quell'immagine di fannulloni e scansafatiche che i contadini avevano dei pastori. Gli scontri non mancavano e talvolta, complice qualche bicchiere di troppo, si trasformavano in risse, specialmente in occasione della festa patronale, che si celebrava il 20 di agosto, San Bernardo. L'estate infatti costituiva l'unico momento in cui era possibile celebrare una festa che coinvolgesse tutti gli abitanti del paese.

San Bernard nost, furestèi ste arèi!, «San Bernardo nostro, forestieri state indietro!», così dicevano i Roaschini, esaltando la proprietà esclusiva della loro festa patronale⁽¹⁶⁾. Parole che esprimono un'unità da contrapporre all'intrusione di gente venuta da altri paesi. In realtà abbiamo visto come Roaschia si presentava tutt'altro che una comunità unita. Anche se la festa di San Bernardo, pur essendo gestita principalmente dai pastori, soddisfaceva per la sua collocazione calendariale le esigenze di entrambi i *partì*, erano i contadini a fare il sacrificio maggiore. Per i pastori si trattava infatti di lasciare l'alpeggio, ma non era difficile farsi sostituire dai garzoni o dai pastori più anziani. Inoltre in agosto era ormai cessata la produzione di formaggi e ricotta, in quanto le pecore, che erano state fatte montare in maggio, erano ormai prossime a partorire. Per i contadini invece il sacrificio era maggiore. Come afferma infatti Robert Hertz a proposito del culto di San Besso⁽¹⁷⁾, il 10 di agosto:

«Il pellegrinaggio in se stesso equivale a un vero sacrificio, non è infatti poca cosa sottrarre ai lavori dei campi, durante la bella stagione così breve in montagna, uno o due giorni per dedicarli al suo culto» (Hertz 1994:171).

A Roaschia San Bernardo viene considerata «la festa dei pastori», e vedremo come in realtà fossero questi ultimi a gestirla in maggior misura. Però San Bernardo rispondeva sia alle esigenze della transumanza sia a quelle dell'emigrazione stagionale contadina. La «praticità» della scelta appare ancora più evidente se consideriamo il fatto che la chiesa parrocchiale di Roaschia è dedicata a San Dalmazzo e le altre due cappelle minori a Sant'Antonio e a San Rocco, mentre a San Bernardo viene riservato un semplice pilone votivo nei pressi della frazione omonima, che si trova lungo la strada, prima di raggiungere la *villa*.

11. I priori di San Bernardo

Il mese di agosto era periodo di fienagione per i contadini e di permanenza all'alpeggio per i pastori. Di questi ultimi solo un paio rimanevano nella valle di Roaschia:

«A Roaschia c'è posto al massimo per due pastori – dice B.F. – Qui le montagne sono cattive, c'è solo erbaccia. Se vai al colle del Mulo o alla Gardetta allora sì. Ci sono montagne che tirano su le pecore. Anche in Francia o a Limone, in val Pesio, al Marguareis, le montagne sono favolose. Qui ci mangiavamo uno con l'altro!».

La maggior parte dei pastori roaschini occupava alpeggi nelle vallate circostanti, spostandosi a nord fino alla val Chisone. Ma anche chi si trovava nelle vallate più lontane, raggiungeva Roaschia per partecipare alla festa. Era un avvenimento a cui non si poteva mancare, ricorda T.G.:

«Alle feste normali se si era in due ci si poteva dare il cambio. A San Bernardo invece ci tenevamo ad andare tutti, allora si chiedeva a un conoscente di Entracque di sostituirci per due o tre giorni. Oppure se c'era un anziano in famiglia saliva lui e lasciava andare i giovani alla festa. Si andava sempre, anche se eri lontano, io non ne ho mai perso uno» (18)

La festa di San Bernardo era particolarmente sentita dai pastori perché per loro, come abbiamo visto, era l'unica vera festa dell'anno.

Così il 20 di agosto tutti gli abitanti del paese si trovavano radunati nello stesso luogo. La festa aveva inizio nel primo pomeriggio con la processione della statua del santo, che veniva portata per il paese dai coscritti. Lasciata la chiesa principale si compiva l'intero giro dell'abitato toccando le due chiese minori: quella di S. Croce e quella di S. Antonio. La statua era accompagnata dal *turciùn*, un enorme cero alto tre metri il cui peso superava i venticinque chili. Se il Santo rappresentava e rappresenta tuttora il simbolo religioso della festa, questo cero ne esprimeva invece la valenza sociale. Il *turciùn* recava una targa con sopra inciso il nome del priore della Compagnia dei Pastori che aveva provveduto al suo pagamento.

La Compagnia raggruppava pressoché tutti i pastori ed era rappresentata nel corso della processione da sei persone: il priore, la priora e 4 *massé* (massari). La coppia dei priori era sempre formata da marito e moglie, nella prima coppia di *massé* c'erano un uomo e una donna sposati (ma non tra di loro), mentre l'altra coppia di *massé* era formata da un giovane e una giovane non sposati. Nel corso della processione i priori seguivano per primi la statua del Santo. Subito dietro venivano i 4 *massé*, mettendo così in evidenza il predominio dei pastori nella festa.

Esistevano due confraternite a Roaschia: quella detta della *Crusà*, che faceva riferimento alla chiesa di Santa Croce e quella dei pastori, che faceva invece riferimento alla chiesa parrocchiale, non in nome di San Dalmazzo, cui la chiesa è dedicata, ma in nome di San Bernardo, patrono del paese. La prima era prevalentemente composta da contadini, come ricorda G.G., che non appartiene al gruppo dei pastori:

«nella Confraternita della *Crusà* c'erano più contadini, per questo si diceva la messa alle sette, così potevano andare a lavorare. La Confraternita era una chiesa "della gente", aveva una gestione a parte, una contabi-

lità sua, le sue elemosine. Era staccata dalla chiesa. Il prete veniva una volta alla settimana a dire la messa. Loro facevano le rogazioni, si mettevano un camicione e il cappuccio e facevano le novene in giro per la campagna. Non era la chiesa del clero, era la chiesa della gente. La Confraternita dei Pastori invece era solo dei pastori. Anche gli altri paesi hanno una confraternita, ma quella dei pastori c'era solo a Roaschia».

La carica di priore durava un anno e veniva trasmessa da un pastore all'altro, così come quella dei *massè*. Nessun *iivernenc* poteva diventare priore o *massè* di San Bernardo:

«Era una carica che dava onore, prestigio – ricorda ancora G.G. – Voleva Edire che aveva lavorato bene, che ci sapeva fare. Non era solo un buon cristiano, era uno che aveva messo da parte del denaro. C'era anche il priore della chiesa, quello dei contadini, ma non era un onore, contava di meno».

Esisteva infatti un priorato contadino, ulteriore elemento marcatore della separazione dei due gruppi, ma non aveva un grande peso economico nell'organizzazione della festa. L'aspetto economico era quindi legato al prestigio. Compito del priore era fare cospicue offerte alla chiesa e, con l'aiuto dei *massè*, tenerla in ordine e addobbarla in occasione delle maggiori festività; si faceva riparare la Via Crucis, magari si sostituiva una statuetta e talvolta si regalava un abito nuovo al prete. Inoltre c'era da organizzare la festa e radunare un po' di ragazzi perché raccogliessero le fascine necessarie per fare il falò della villa alla sera della vigilia. Ogni frazione accendeva un falò, segnalando così la sua partecipazione e dando il via ai festeggiamenti.

Si trattava di un ruolo che conferiva un notevole prestigio a chi lo svolgeva, ma che comportava una spesa non indifferente e innescava un nuovo motivo di competizione tra i pastori. Tutti i pastori sono concordi nel dire che era importante fare di più di quello di prima, per non apparire meno generosi davanti agli occhi dei compaesani. L'opera dei priori veniva poi legittimata dal parroco, quando nel corso della predica elencava tutti i lavori di restauro e miglioramento della chiesa, eseguiti con le donazioni dei priori stessi. Fare bene il priore significava quindi superare gli altri nella spesa.

Un atteggiamento simile viene riscontrato da Frederick Bailey, in un suo studio condotto a *Losa* (pseudonimo adottato per indicare Valdieri, un comune della valle Gesso, vicino a Roaschia) dove analizza il ruolo di quegli individui che, nell'ambito della comunità locale vengono definiti *signori*. Costoro sono benefattori (...) danno alla chiesa e sono soprattutto generosi (Bailey 1973:240; Albera 1988).

In un contesto assai diverso come quello della Nuova Guinea, dove però si assiste a grandi offerte rituali da parte dei *big men* locali, Andrew Strathern sostiene che in realtà non è solo la ricchezza a «essere importante quanto piuttosto la sua esibizione» (Strathern 1971:187).

«Fare il priore costa, noi qualche anno fa avevamo speso un milione, anche se adesso il municipio ti viene incontro. Di solito dopo la nomina i priori e le autorità comunali offrono un rinfresco. Noi avevamo messo 10 chili di paste. Oggi c'è poca gente a Roaschia e si è formato un comitato per organizzare San Bernardo, ma una volta altro che comitato! Faceva tutto il priore!» (T.G.).

I priori dovevano anche partecipare attivamente alla celebrazione del Corpus Domini:

«Per il Corpus Domini priori e *massè* andavano nei campi a raccogliere fiori di maggiociondolo e ne facevano dei mazzetti che poi spargevano sulla strada e appendevano davanti a tutte le case e ai balconi si stendevano lenzuoli ricamati. Era il priore a pagare per questo» (A.A.).

Ancora una volta sono i priori pastori a rivestire il ruolo di protagonisti. A stemperare un po' il predominio assoluto dei priori nell'ambito della festa patronale, c'era il gruppo dei coscritti. Erano infatti loro a occuparsi dell'organizzazione e della gestione del ballo, che si teneva solitamente nel cortile di un'osteria, e del gruppo di suonatori. I ragazzi di leva, ciascuno con un fazzoletto tricolore attorno al collo, seguivano questa parte dell'organizzazione assieme ai «coscrittini», i giovani con un anno in meno, che iniziavano a imparare il meccanismo dell'organizzazione. I guadagni del ballo andavano poi divisi tra tutti i coscritti, e quasi sempre finivano immediatamente nelle tasche degli osti del paese. Tutti sono concordi nell'affermare che tra i coscritti non era presente la solita rivalità fra pastori e contadini. Questo gruppo, formato sulla pura base dell'età, come spesso accade nei sistemi di classi d'età, tagliava trasversalmente la società roaschina, annullando (o almeno fingendo di annullare) le tensioni latenti, caratteristiche dei gruppi professionali⁽¹⁹⁾.

Il priore invece doveva a un tempo mantenere alta la reputazione dei pastori, ma soprattutto affermare la superiorità di questi ultimi nei confronti dei contadini. Un ruolo che ricorda per certi tratti quello dei *big men* della Melanesia, la cui presunta bontà giustifica la loro ricchezza che, a sua volta, consente loro di esercitare generosità (Niola 1981:101). In realtà qui non abbiamo una relazione di scambio tra i priori e la società, paragonabile a quella di molti leaders informali che fondano sulla circolazione inversa di beni e prestigio la loro autorità. Non siamo in quella condizione, splendidamente sintetizzata da Marshall Sahlins, per cui «se gli amici fanno i regali, i regali fanno gli amici» (Sahlins 1972:100). A Roaschia il fare offerte contribuiva più a crearsi nemici che amici: ad accrescere il prestigio del priore, ma anche a far nascere invidie e gelosie. Maggiore era la spesa, maggiore il prestigio conquistato. Questo apriva due fronti di competizione: una interna, tra pastori, e una esterna, che contribuiva invece a creare coesione tra pastori e a ricompattare il gruppo nei confronti dei contadini. La spesa affrontata dai vari priori

metteva in evidenza la maggiore disponibilità economica dei pastori. Una disponibilità mai ammessa apertamente, ma espressa attraverso manifestazioni come quella in questione.

Questa situazione fa riferimento soprattutto al periodo del dopoguerra, che ha visto una rapida crescita economica del gruppo dei pastori. Mentre i *gratta* sono ancora oggi piuttosto restii ad ammettere un salto di qualità negli anni del dopoguerra, le testimonianze dei non pastori sono tutte concordi:

«Ai primi del '900 i pastori avevano al massimo 50-60 pecore. Erano poveri, avevano più bambini che pecore e stentavano a sopravvivere! Io prima della guerra ho lavorato a Piacenza, vendevo il *sairass* e quando arrivavano i pastori di Roaschia, quelli delle cascine dovevano prestarli dei soldi, perché non avevano niente, neanche una lira. Il fieno lo prendevano a credito. Poi vendevano formaggio e agnelli, ma non ne avanzavano tanti. Era una miseria nera. Dopo il '45 invece è arrivato un periodo buono, i prezzi dei formaggi erano saliti. La spesa dei pastori era minima e la roba la vendevano bene. I contadini invece sono spariti: chi è andato in pianura, chi in Francia. Nizza è piena di Roaschini» (G.G.).

Il priorato era innanzitutto un'affermazione, da parte dei pastori, del loro controllo su di un centro, dal quale erano distanti da settembre a maggio, quando la *villa* era «in mano» ai contadini. Nella visione dei pastori i contadini risultano infatti maggiormente radicati al loro territorio. Quando si riferiscono a un contadino di Roaschia, i pastori parlano di *iivernenc*, oppure utilizzano l'espressione «di qui», quasi a sottolineare il loro parziale essere stranieri. I contadini sono «di qui», i pastori un po' meno.

Appare quindi abbastanza naturale che nel breve periodo di «possessione» della *villa* da parte dei pastori, questi ultimi tentassero di sottolineare, nel modo più evidente possibile, la loro appartenenza a Roaschia, rivaleggiando tra di loro a colpi di offerte in denaro per guadagnare prestigio individuale e con i contadini per affermare una raggiunta superiorità economica, interpretata dai pastori anche come superiorità culturale.

12. Equilibri in movimento

Il «sistema Roaschia», come si può dedurre da questi primi dati, risulta quanto mai articolato e complesso. In particolare emerge un'elaborata rete di relazioni che coinvolge i pastori e i gruppi da loro incontrati lungo i percorsi di transumanza. Se volessimo considerare Roaschia come il centro di un ecosistema, dovremmo prendere in esame un territorio che si estende dalla Francia del sud alla Pianura Padana.

Seguendo i pastori nel loro transumare, appaiono più o meno evi-

denti una serie di rapporti di antagonismo e cooperazione tra i pastori stessi e tra diversi gruppi locali o professionali. Ripercorrendo il cammino qui descritto vediamo emergere rivalità e alleanze tra pastori al momento di aggiudicarsi gli alpeggi. E concorrenza interna è ancora lungo le strade che portano verso il Monferrato, dove l'essere primi significava aggiudicarsi i posti migliori per sistemare il gregge la notte. In cascina il rapporto con i contadini locali è basato su un patto di fondo (letame in cambio di fieno e ospitalità) che segna un momento di cooperazione caratterizzato dall'integrazione dei rispettivi calendari lavorativi di pastori e contadini.

La solidarietà tra pastori riemergeva nei periodici incontri ai mercati, dove si programmavano i circuiti di vendita e la razionalizzazione dei costi di trasporto, così come nel momento della tosatura a cui partecipavano uomini di famiglie diverse.

Parallelamente alla transumanza dei *gratta*, Roaschia assisteva alla partenza di molti *iivernenc* in cerca di un'occupazione invernale nella Francia meridionale. Anche in questo caso sia il sistema di relazioni sociali sia quello economico si arricchisce di elementi estranei alla comunità dei Roaschini.

L'estate e la risalita all'alpeggio vedevano da una parte una sorta di alleanza, finalizzata al massimo sfruttamento dei pascoli, tra pecorai e *marghè*, dall'altra l'acuirsi, fino all'esasperazione, della rivalità tra *gratta* e *iivernenc*. Se questa rivalità tra i due gruppi si esprimeva con toni talvolta aspri a livello sociale, nascondeva però forme di collaborazione sul piano economico, come l'assunzione di *garsoun* contadini da parte dei pastori e il prestito invernale del mulo da parte dei contadini per sgravarsi dei costi di mantenimento.

Un modello, quello di Roaschia, che appare articolato e ramificato, con momenti alterni di integrazione e di conflitto. Temi che saranno oggetto di ricerche ulteriori al fine di analizzare più approfonditamente alcuni aspetti e alcune dinamiche della società roaschina. Riprendendo i tre piani di ricerca sviluppati da Robert Netting, sul piano etnografico il tema della festa intesa come momento di incontro/scontro dovrà essere approfondito, così come le relazioni tra i pastori roaschini e i contadini del Monferrato e in particolare la visione che questi ultimi avevano dei loro ospiti transumanti. A livello teorico risulta interessante analizzare il tema «antagonismo/cooperazione» tra pastori e contadini in ambiti etnografici diversi, sia alpini sia in altre aree geografiche per analizzare alcuni modelli principali esemplari del rapporto tra nomadi o semi-nomadi e stanziali.

Sul piano demografico verrà analizzata la composizione dei gruppi familiari per verificare eventuali diversità tra le famiglie di pastori e quelle di contadini. La comparazione verrà poi estesa a realtà vicine come, per esempio, la valle Stura⁽²⁰⁾ (cfr. Viazzo e Albera 1992).

Verifiche più approfondite dovranno inoltre essere condotte negli archivi locali per analizzare in chiave storica l'evoluzione della pastorizia a Roaschia e la sua incidenza sull'economia locale. Infine la ricerca prevede una terza parte dedicata alla trasformazione avvenuta attorno agli anni '60, quando molti *gratta* abbandonarono l'attività di pastorizia per trasferirsi in città come Cuneo, Torino, Savona, dove avviarono attività commerciali legate ai latticini, dando vita a una nuova rete di solidarietà, grazie alla quale un individuo poteva ricevere prestiti in denaro per aprire un nuovo negozio.

Note

- (*) Questo saggio è frutto di ricerca e riflessioni comuni. La stesura materiale è da attribuirsi per le sezioni 1, 3, 4, 5, 6, 7 a Stefano Allovio; per le sezioni 2, 8, 9, 10, 11, 12 a Marco Aime.
- (¹) Si tratta di una pecora particolare, di taglia media, dal peso di 60-75 chili riconoscibile per la presenza di corna negli individui di entrambi i sessi. Poco pregiata per la produzione di carne e di lana, la Roaschina è però ottima produttrice di latte per formaggio e ricotta.
- (²) In dialetto locale significa «partiti», ma il termine ha un significato più ampio e indica un gruppo, anche di animali.
- (³) Come ha notato Charles Parain (1979:373) per molto tempo si è confusa la transumanza con l'alpeggio. In realtà, la prima richiede spostamenti su lunghe distanze e riguarda generalmente gli ovini; mentre il secondo, che riguarda soprattutto i bovini, prevede lunghi periodi di stabulazione.
- (⁴) Il termine «pianura» viene qui usato nell'accezione data dai pastori, per i quali rappresenta l'opposto della montagna. Con questo termine i pastori indicano l'intero territorio che va dal Monferrato al Piacentino, anche se gran parte di questo spazio è in realtà collinoso.
- (⁵) Da «grattare», rubare.
- (⁶) La trascrizione dattiloscritta dell'intero rapporto è disponibile presso la Biblioteca Civica di Cuneo. La parte su Roaschia è trattata alle pagine 262-269.
- (⁷) Imposta da pagare per ogni capo animale portato al pascolo.
- (⁸) Cfr. M. Scarzella, 1996.
- (⁹) È il termine dialettale per denominare la ricotta.
- (¹⁰) Avevamo piacere di fare passare il tempo.
- (¹¹) In dialetto piemontese il *terme* è genericamente il confine e specificamente la pietra che viene infissa nel terreno in corrispondenza degli angoli dell'appezzamento di un determinato proprietario.
- (¹²) Letteralmente i «perduti» cioè quei terreni inclusi nell'alpeggio di un margaro, ma troppo impervi e pietrosi per farvi pascolare le mucche.
- (¹³) I *garsoun* (garzoni) erano giovani, spesso figli di contadini, che venivano affidati a un pastore in qualità di aiutante. Il contratto pastore-garzone è diffuso in tutte le Alpi Occidentali: «I rapporti economici che si instauravano fra garzone e proprietario erano regolati dalla consuetudine e i termini contrattuali venivano fissati chiaramente all'inizio, tramite un accordo raggiunto con i genitori, presente il bambino. Generalmente il lavoro prestato veniva ripagato tenendo conto dell'età e delle capacità del dipendente. Era rappresentato dal vitto frugale, da un premio che veniva corrisposto a fine stagione e, quel che più contava, dalle competenze professionali

che egli acquisiva. Il premio finale era normalmente costituito da un capo di abbigliamento, qualche oggetto particolarmente ambito dal ragazzo e da generi alimentari» (Sibilla 1980:172).

(¹⁴) Cfr. M. Aime, 1997b.

(¹⁵) «Famiglio», così venivano anche chiamati i ragazzi affidati ai pastori in qualità di garzone.

(¹⁶) Su temi analoghi cfr. A. Destro, 1984 e R. Hertz, 1994).

(¹⁷) Hertz studiò tale culto, che ha come centro la cappella dedicata al santo, sullo spartiacque tra la val Soana e la valle d'Aosta (Alpi Graie), all'inizio del secolo.

(¹⁸) Nella memoria di molti anziani è assai vivo il ricordo di un episodio accaduto negli anni '30: un pastore che aveva l'alpeggio al *Balour*, a un'ora e mezzo di cammino dalla *villa*, è sceso in paese per la festa, abbandonando momentaneamente il suo gregge. All'improvviso è arrivato un temporale. Tuoni e lampi hanno spaventato le pecore, che si sono spinte verso la cresta che divide la valle di Roaschia da quella di Entracque. Alcune di loro sono scivolte sulle rocce del versante opposto, seguite dalla maggior parte del gregge. Il bilancio è stato di 120 pecore uccise.

(¹⁹) Cfr. Bernardi B., 1984 e Aime M., 1997a.

(²⁰) Gli autori partecipano a un progetto di ricerca MURST 60%, coordinato da Pier Paolo Viazzo, dal titolo «Pastori e contadini: forme di conflitto, cooperazione e integrazione socioeconomica».

Bibliografia

- M. AIME, *Il mercato e la collina. Il sistema politico dei Tangba (Taneka) del Benin settentrionale. Passato e presente*, il Segnalibro, Torino, 1997a.
- id.*, «Antagonismo e cooperazione. Integrazione economica tra pastori e contadini a Roaschia (valle Gesso)», *Segusium*, 1997b, 34-35, pp. 75-92.
- M. AIME, S. ALLOVIO, «Da Roaschia alla Valle Belbo: appunti per una ricerca antropologica sulla transumanza», in *Quaderni dell'Erca*, 2, 3, 1995, pp. 21-27.
- D. ALBERA, «Open systems and closed minds: the limitations of naïvety in social anthropology - a native's view», in *Man*, 23 1988, pp. 435-452.
- F. BAILEY (a cura di), *Gifts and Poison. The politics of reputation*, Blackwell, Oxford, 1973.
- B. BERNARDI, *I sistemi di classi d'età*, Loescher, Torino, 1984.
- H. BRESC, «Génèse d'une économie traditionnelle», in A. ABBE, H. BRESC, J.-P. OLLIVIER, *Bergers de Provence et du Pays Niçoise*, Serre Editeur, Nice, 1996, pp. 4-23.
- A.M. BRISEBARRE, *Bergers des Cévennes. Histoire et ethnographie du monde pastoral et de la transhumance en Cévennes*, Espaces des hommes, Berger-Levrault, 1978.
- R.K. BURNS, «The Circum-Alpine Area: A Preliminary View», in *Anthropological Quarterly*, 36 1963, pp. 130-155.
- J.K. CAMPBELL, *Honour, Family, and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford University Press, Oxford, 1964.
- J. DAVIS, *Antropologia delle società mediterranee. Un'analisi comparata*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1980 (ed. or. *People of the Mediterranean*, Routledge & Kegan Paul, London, 1977).
- O. DENSUSIANU, *La vita pastorale nella poesia popolare romena*, Istituto per l'Europa Orientale, Roma, 1936.
- A. DESTRO, *L'ultima generazione. Confini materiali e simbolici di una comunità delle Alpi marittime*, Angeli, Milano, 1984.
- R. HERTZ, «San Besso. Studio di un culto alpestre» in *La preminenza della destra, e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1994 (ed. or. «Saint Besse. Etude d'un culte alpestre», *Revue de l'histoire des Religions*, 67, 1913, pp. 115-180).

- E. MARX, *Bedouins of the Negev*, Manchester University Press, Manchester, 1967.
- B. MELONI, «Struttura e ciclo di sviluppo delle famiglie degli allevatori alpini», in *Rassegna Italiana di Sociologia*, 23, 3 1982, pp. 373-394.
- R. MCC. NETTING, «Reflections on an Alpine Village as Ecosystem» in E.F. MORAN (a cura di), *The Ecosystem Concept in Anthropology*, Boulder, Westview, 1984.
- id., «Links and Boundaries: Reconsidering the Alpine Village as Ecosystem» in E.F. MORAN (a cura di), *The Ecosystem Concept in Anthropology. From Concept to Practice*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1990.
- id., *In equilibrio sopra un alpe. Continuità e mutamento nell'ecologia di una comunità alpina del Vallese*, La Nuova Italia Scientifica/MUCGT, Roma / San Michele all'Adige, 1996; (ed. or. *Balancing on an Alp. Ecological change and continuity in a Swiss mountain community*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981).
- M. NIOLA, *La parabola del potere: il big man della Melanesia*, Loescher, Torino, 1981.
- C. PARAIN, *Outils, ethnies et développement historique*, Editions Sociales, Paris, 1979.
- D. PERCO (a cura di), *La pastorizia transumante del Feltrino*, Comunità montana feltrina, Centro per la documentazione della cultura popolare, Quaderno 3, Feltre, 1982.
- F. REMOTTI, 1980 «Questioni di equilibrio. Da Vilfredo Pareto ai Banande dello Zaire», in *Materiali filosofici*, 6, 3, pp. 15-64, 1980.
- M. RISTORTO, *Roaschia, cenni storici*, Tip. Ghibaud, Cuneo, 1990.
- M. SAHLINS, «La sociologia dello scambio primitivo», in E. GRENDI, *L'antropologia economica*, Einaudi, Torino, 1972 (ed. or. «The sociology of primitive exchange» in M. Banton, *The relevance of models for social anthropology*, Tavistock, London, 1965).
- P. SIBILLA, *Una comunità walser delle Alpi. Strutture tradizionali e processi culturali*, Olschki, Firenze, 1980.
- M. SCARZELLA, *I pastori raminghi del Biellese. Un'indagine antropologica*, Tesi di Laurea, Università di Torino, Fac. di Lettere e Filosofia, 1996.
- A. STRATHERN, *The Rope of Moka. Big Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.
- P.P. VIAZZO, *Comunità alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo a oggi*, Il Mulino, Bologna, 1990 (ed. or. *Upland communities. Environment, Population and Social Structure in the Alps since Sixteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989).
- P.P. VIAZZO e D. ALBERA, «La famiglia contadina nell'Italia settentrionale. 1750-1930», in M. BARBAGLI e D. I. KERTZER, *Storia della famiglia italiana. 1750-1950*, Il Mulino, Bologna, 1992, pp. 159-190.

Rapporti tra comunità alpine ed ecosistemi locali

Le valli Gesso e Stura di Demonte, nelle Alpi Marittime

di Oscar
CASANOVA

Estese lungo un arco di oltre settanta chilometri, ma distanti anche meno dal Mediterraneo, le Alpi Marittime presentano un'ecologia assai variegata, dagli 800 metri del fondovalle ai 3.000 metri delle alte vette del gruppo dell'Argentera.

Le differenti componenti climatiche che quivi si intersecano e si sovrappongono (da quella continentale a quella mediterranea o ancora a quella alpina) hanno inoltre favorito la presenza ravvicinata di ambienti diversi, che si propongono talvolta con aspetti quasi contraddittori (basti pensare alle ginestre che fioriscono al cospetto dei ghiacciai del Gelas), o con fenomeni di eccezionale spettacolarità (come larici o pini cembri che si spingono, ancora vigorosi, oltre i 2.600 metri di altitudine).

Prendendo in considerazione la componente antropica, è ormai assodato come cacciatori liguri del neolitico effettuassero puntate, sempre meno sporadiche, verso l'interno del comprensorio alpino, all'inseguimento di grossi ungulati, dai cervi agli stambecchi e dai cinghiali ai camosci. Seguirono presenze sempre più frequenti e più prolungate di pastori: le ben note incisioni rupestri delle alte valli Roja e Gesso (queste ultime ancora in fase di riscoperta) forniscono preziose informazioni sulle attività di questi uomini, testimoniando anche la progressiva evoluzione verso le prime forme di agricoltura montana.

Alle greggi infatti, si unirono successivamente le mandrie, per sfruttare gradualmente sia gli estesi pascoli di alta quota (ulteriormente dilatati con la distruzione della fascia boschiva più elevata), sia gli aperti lariceti (con scarso sottobosco, definiti botanicamente come *laricetum pratosum*), beneficiati dall'abbondanza di acque anche in piena estate. Affondano quindi nel lontano passato le origini dei ricoveri pastorali, localmente conosciuti come *gias*, che hanno conservato sin quasi ai giorni nostri la loro rozza, quanto originaria, struttura fisionomica: un semplice muro perimetrale di pietre a secco (pur sapientemente incastrate e sovrapposte), coperto alla meno peggio da un telo – sostituto delle antiche pelli cucite tra loro, probabilmente sino a qualche secolo orsono – sostenuto da un travicello di colmo.

Sui versanti più soleggiati e da lungo tempo sottoposti al disbosciamento, andò diffondendosi la coltura dell'orzo e della segala, già in



1. Le grotte di Aisone (valle Stura di Demonte) offrono comprovato ricovero all'uomo sin dal neolitico.



epoca pre-romana: lo sfruttamento di queste graminacee non fu limitato al solo profilo alimentare, ma fornì valida materia prima per le opere di copertura: di chiara origine ligure e celtica, tetti di paglia sono ancora osservabili in alcuni casolari delle due valli. L'influsso più tipicamente celtico del «tetto racchiuso» (il muro frontale e quello posteriore superano in altezza il tetto, che resta in tal modo rinserrato tra due basse sporgenze, con valido effetto «frangifuoco» nel caso di costruzioni attigue) si ritrova in altre vallate vicine (ad esempio nel Monregalese) oppure oltre confine. La battitura delle messi, con i tipici bastoni articolati (in occitano alpino: *cavaleos*), si è praticata sino a pochi decenni orsono e da qualche anno, nel parco naturale dell'Argentera, vengono eseguite esibizioni dimostrative in tal senso, presso qualche piccolo

2. Casolari con tetto di paglia, ancora recentemente «ritoccato», nella piccola borgata di Tetto Virutra di Roaschia (valle Gesso).





villaggio della valle Gesso, durante il periodo di maggiore afflusso di villeggianti e turisti. L'influsso mediterraneo, con venti caldi e forte soleggiamento estivo, ha consentito la coltivazione della segala anche a quote decisamente elevate: la semina avveniva alla fine d'agosto e talvolta le giovani pianticelle potevano fornire in dicembre anche un'utilissima alimentazione per le pecore (la *baucio*), che le brucavano sul terreno gelato – o magari spalato dalla prima neve – senza sradicarle. Attività del genere erano praticate ad esempio presso Pontebernardo, in alta valle Stura, alle soglie dei 1500 metri d'altitudine.

Gli elevati indici di precipitazioni invernali sulle Alpi Marittime, hanno come conseguenza l'accumulo – anche a quote relativamente modeste – di ingenti quantità di neve, che permane compatta in nevai sino ad estate inoltrata; particolarmente in valle Gesso, alcune di queste «ghiacciaia naturali» trovarono utilizzo sino all'ultimo anteguerra: apposite *courvées* di valligiani ne prelevavano la materia prima per rifornire le gelatiere delle palazzine reali di Sant'Anna (valle Gesso), dove soggiornavano i membri di Casa Savoia e il loro seguito, magari in occasione di visite alla grande riserva di caccia sabauda di Valdieri-Entracque sin dai tempi di Vittorio Emanuele II.

Ben più importante ed esteso è comunque l'ecosistema mesofilo del castagneto, attestato nella fascia meno soleggiata a media quota di 700-1.000 metri, soprattutto nella valle Stura di Demonte: la «civiltà del castagno», pianta di incerta origine ma sicuramente presente sulle nostre montagne già in epoca pre-romana, ha lasciato cospicue testimonianze. Sono infatti osservabili ancora ai giorni nostri i *seccatoi* che punteggiano – alcuni ancora in discreto stato di conservazione – i versanti boschivi più freschi, vegliati da monumentali esemplari del mitico «albero del pane», come veniva popolarmente chiamato il castagno nelle

3. Un'immagine, ormai «storica», di uno degli ultimi esempi di raccolta della segale nei caratteristici *capalos*, effettuata qualche anno orsono presso Pratolungo di Vinadio (valle Stura di Demonte).

4. Nevaio semi-permanente a quota modesta (circa 1.700 metri), ai piedi della Cima dell'Asta, valle Gesso; una «ghiacciaia naturale», alla quale si attingeva sino ad alcuni decenni orsono.



5. Caratteristico capanno per il deposito e la raccolta del fogliame, in un castagneto della valle Stura.

6. La tipica «Casa della Bella Rosin», presso le Terme di Valdieri (valle Gesso), esemplare costruzione della riserva venatoria sabauda del secolo scorso.

basse valli. Né si deve dimenticare il ragguardevole «indotto» offerto da questo ecosistema, a cominciare dalla raccolta meticolosa del fogliame, utilizzato come lettiera nelle stalle, dove veniva conferito in sacconi o in grandi gerle; il sottobosco è prodigo di risorse alimentari (basti pensare ai funghi, compresi i prelibatissimi porcini!), appetite anche dalla selvaggina: la presenza furtiva dello scoiattolo o quella – ben più evidenziata dalle «sgrugnate» che sconvolgono le zolle erbose – del cinghiale sono ancora di attualità.

E a proposito di fauna selvatica e del suo utilizzo da parte delle popolazioni locali, non è da trascurare il fatto che la varietà di ecosistemi delle valli Gesso e Stura privilegia – sotto il profilo ecologico – anche la biodiversità faunistica, comprese le specie di taglia medio-grande. Da tempo cancellati i grossi mammiferi predatori (è comunque recentissima la segnalazione della ricomparsa del lupo su queste montagne), hanno un'apprezzabile diffusione nelle valli suddette i classici ungulati di media e alta montagna, unitamente agli uccelli di media-grossa taglia (come la pernice alpina o il gallo forcello), da sempre ambiti obiettivi dell'attività venatoria. Proprio attorno alla riserva reale di Valdieri-Entracque ruotò per quasi un secolo l'attività di un non trascurabile numero di valligiani, impegnati non soltanto come accompagnatori o battitori durante le «cacce reali», ma anche nella costruzione e attenta manutenzione di varie strutture, quali le strade mulattiere che si inerpicano sino a quote elevate (ancor oggi note come «i sentieri del Re») e le imposte di caccia, oppure la custodia delle varie «case» e «pallazine» reali disseminate su di un territorio di oltre 20.000 ettari. Tutti lavori generosamente remunerati dai Sovrani dell'epoca, parimenti a quelli svolti assiduamente dalle vivandiere, cameriere, ecc. Conversando con ultracinquantenni delle valli Gesso e Stura si può apprendere

inoltre come – ancora negli anni non facili dell'immediato secondo dopoguerra – l'abbattimento (non sempre legale) di qualche camoscio o altro grosso ungulato selvatico potesse costituire un contributo non indifferente, sia sotto il profilo alimentare che quello economico più in generale.

Mutata la situazione socio-economica, anche a seguito dell'intenso spopolamento che ha interessato il comprensorio alpino, il locale patrimonio faunistico – e, più in generale, quello ambientale – ha assunto una diversa valenza, finendo con il costituire uno dei cardini dell'attuale politica di conservazione e di corretta gestione del territorio. Così nel perimetro di quella che fu l'antica riserva venatoria sabauda si è costituito il parco naturale dell'Argentera (denominato, dopo i recenti ampliamenti, parco «delle Alpi Marittime»), unitamente ad un settore del Parc National du Mercantour, per quanto attiene quella parte di ex-riserva reale a sud dello spartiacque alpino, passata alla Francia nel 1947.

Si è così assistito, quasi come una proiezione a dissolvenza incrociata, alla sfumata sostituzione della figura del valligiano guardiacaccia o battitore (e anche cacciatore) con quella del guardiaparco o dell'accompagnatore naturalistico; personaggi interessati – non meno degli operatori turistici o dei pochi agricoltori o mandriani restati in valle – alle risorse offerte dal multiforme mosaico di ecosistemi di montagna delle valli Gesso e Stura di Demonte, nel cuore delle Alpi Marittime.

Bibliografia

- C.A.I. Cuneo, *Montagne Nostre*, Ist. Grafico Bertello, 1975.
 Regione Piemonte, *Piemonte: ambiente, fauna, caccia*, EDA, 1981.
 A. SALSOTTO, *Alberi e boschi della montagna piemontese*, l'Arciere, 1973.
 AA.VV., *Atti del Convegno di studi sul Parco Internazionale delle Alpi Marittime*, Cuneo, 1974, a cura dell'Amm.ne Provinciale di Cuneo.
 S. PIVANO, «Antichi usi e consuetudini del Cuneese, dell'Albese e del Monregalese», in *Miscellanea Cuneese*, Torino, 1930.
 O. CASANOVA, *Escursioni nei parchi alpini*, C.D.A., Torino, 1997.
 O. CASANOVA, «Ecologia della Valle Stura di Demonte», in *Quaderni della Valle Stura*, n. 1, Edizioni Primalpe, 1985.
 AA.VV., *Sui sentieri del Re*, l'Arciere, 1980.
 S. MARTINI & L. VIOLA, «Trabaiar au Pais», in *Agricoltura e vita nella frazione Pontebernardo di Pietraporzio*, Primalpe, 1985.

Le malghe nell'archivio del 'dottor' Cesare Battisti

di Antonella
FINOTTI

Il seguente articolo raccoglie i dati e le riflessioni che emergono da una ricerca che ci è stata assegnata dal Comune di Trento. Nell'ambito di questa ricerca, da svolgersi in campo storico-culturale, ci è stato proposto di analizzare, all'interno dell'archivio di Cesare Battisti, due schedari, due quaderni di appunti e alcune buste che riguardano la sua attività di geografo e le ricerche sul campo da lui compiute per gli studi sul territorio trentino, in particolar modo quelli riguardanti le malghe. Si tratta di un'analisi preliminare i cui dati potrebbero essere utilizzati per approfondimenti e ricerche successive.

Cesare Battisti è da tutti conosciuto e studiato per il suo impegno civile, la sua passione politica e la sua attività di giornalista: il giornale *Il Popolo*, da lui fondato, diretto e del quale divenne in seguito anche proprietario, gli costò enormi sacrifici umani ed economici.

Battisti fin da giovane, nell'ultimo decennio del secolo scorso, è consapevole del fatto che il Trentino ha attraversato e sta attraversando uno dei momenti storici più difficili: assoggettato alla Dieta di Innsbruck fin dal 1816, privato delle elementari libertà politiche, caratterizzato da un tessuto economico debole e arretrato dove l'emigrazione ha fatto mancare le sue forze migliori. Per questo suo attaccamento alla terra natale Battisti non rimarrà mai spettatore passivo degli eventi storici ma cercherà sempre di proporsi e di collaborare attivamente per essere fautore di un cambiamento e la sua scelta socialista è da considerarsi in quest'ottica. Il suo programma politico si basa sul cosiddetto *programma minimo* di Brunn: autonomia politica e decisionale, libera università italiana, suffragio universale.

Tra il 1913 e il 1914, dopo anni di lotta, si rende tristemente conto che la battaglia per l'autonomia è persa e inizia così la collaborazione con le autorità militari italiane.

Ma Battisti fu prima di tutto un illustre e appassionato geografo, uno studioso della sua terra nei suoi molteplici aspetti, antropologico, economico, morfologico; adotta un metodo rigoroso e all'epoca moderno, con finalità non esclusivamente scientifiche ma strettamente legate alle sue convinzioni politiche. Anche la sua carriera scolastica testimonia una affannosa ricerca personale conclusasi brillantemente. Dopo aver iniziato gli studi giuridici, passando da una università all'altra



(Vienna, Graz, Torino), approda a Firenze, dove si laurea, con il massimo dei voti, in geografia all'Istituto di Studi Superiori.

Egli continuò a dedicarsi per tutta la vita all'attività di geografo, nonostante i suoi numerosi impegni politici e di giornalista. L'impegno profuso per tutta la vita ha prodotto una serie di materiali ora raccolti presso l'archivio del Museo Storico di Trento, dove possiamo trovare numerose notizie anche sull'agricoltura di montagna e sull'alpicoltura. Alla sua biblioteca appartengono, oltre ad una fornitissima raccolta di testi, le maggiori riviste scientifiche, politiche e culturali trentine, italiane ed europee del periodo.

Ma quali sono gli interessi di Battisti nel settore del quale ci occupiamo e perché abbozza una catalogazione delle malghe? In primo luogo, quale ricercatore rigoroso, metodico ed eclettico, Battisti conosceva perfettamente la funzione primaria della malga e la sua importanza nel sistema economico trentino.

Inoltre le sue esplorazioni tra le montagne, che tanto lo appassionavano, costituiscono materiale di base per le numerose guide turistiche sul Trentino da lui pubblicate, oltre che per le sue indagini e ricerche scientifiche.

Ma non da ultimo Battisti intuiva l'importanza strategica che queste zone, soprattutto quelle di confine, avrebbero assunto in un eventuale conflitto militare.

1. L'archivio delle malghe di Cesare Battisti: sinossi.

Archivio malghe Battisti

n°	Nome	Specif.	Alt.	Posizione	P	di	D	di	C	riq.	coord.	Co.	Note	Archivio
1	Goggia	malghe		Ad W di Comasine Val di Peio. Sono due: una bassa, l'altra alta.	C	Comasine			27			7		schedario 1
2	Giumela	malga	1668	Nella Valle del Monte (torrente Nos di Peio) sul versante sinistro	C	Peio			27					schedario 1
3	Grassi	malga	1629	A N di Ortisei nella Val di Sole	C	Castello			27					schedario 1
4	Garbela (sopra)	malghe	2098	Sul versante sinistro della Val di Rabbi. Son due: malga di sopra e di sotto	P	Rabbi								schedario 1
4bis	Garbela (sotto)	malghe	1690		P	Rabbi						Vedi n°4		schedario 1
5	La Mare	malga		In fondo a Valle de La Mare	C	Cogolo								schedario 1
6	Levi	malga		Nella Valle de La Mar sul versante sinistro	C	Colledara								schedario 1
7	Lavazè	malga	1763	Sul versante destro della Valle di Bresimio	C	Bresimio								schedario 1
8	Lavacè	malga	1668	Presso le origini del torrente omonimo affluente della Pascara (Nos)	C	Bresimio								schedario 1
9	Mason (Mazon)	malghetta		Ad W di Comasine Val di Peio	C	Comasine			27					schedario 1
10	Malghette (sopra)		1791	Due piccole malghe nell'alta Val del Meledrio a N di Campiglio. Una sopra e l'altra sotto	C				27					schedario 1
10bis	Malghette (sotto)		1665		C				27			Vedi n°10		schedario 1
11	Montifra		1634	A N del Campo Carlomagno	C	Monclassico								schedario 1
12	Mastellina	malga		A S di Mezzana sul versante destro del Nos	C	Mastellina			27					schedario 1
13	Mezzol (Mezzolo)	malga		Nella valletta omonima, affluente di sinistra della Vermigliana	C	Vermiglio			27					schedario 1
14	Mezzol (Mezzola)	malga		A SE di Malè	C	Malè (?)			15					schedario 1
15	Monte al Campo	malga	2108	A N di Mezzana in Val di Sole	C	Mezzana			27				E' anche proprietà della malga di Orti	schedario 1
16	Monte (Malga da)	malga	1500	A N di Mezzana in Val di Sole	C	Mezzana			27					schedario 1
17	Mont (del)	malghe		Sul versante sinistro della valletta del Ceren affluente del Rabbia	P	Rabbi			15				Sono dette anche Monte del Sole. La superiore è detta anche del Mont Alto.	schedario 1
18	Monte del Sol	malghe											Vedi n°17	schedario 1
19	Malgacia (sopra)	malghe	1799	Sulla riva destra della Val di Bresimio. Sono due: quella si sopra e quella di sotto detta anche Malgazza	C	Preghena			15					schedario 1
19bis	Malgacia (sotto)	malghe	1620		C	Preghena			15			Vedi n°19		schedario 1
20	Malgheraccio	malga	1624	Nella Val di La Mar sul versante sinistro	C	Celledizzo								schedario 1
21	Montedici	malga	1926	Sul versante destro (?) della Val di Rabbi a N di Pracomio	C	Arnago			15					schedario 1
22	Masa Murada	baia		Nell'alta Val di Bresimio	C	Rumo								schedario 1

Legenda: Spec=Specificazione; P=Proprietà (C=Comune; P=Privati); D=Distretto (C=Capitale; G=Giudiziale); C=n° cartina; riq.=n° riquadro; coord.=coordinate; Co.=Comprendimento

Sassa - Malga. - m. 2032. - A.N.
 E. d' Celestino nella Val Drignana
 confluyente di sinistra della Val
 di Peio. È del comune d' Celestino.
 Sulla carte militare è erroneamente
 indicata come malga di Sopra Sasso

Correz Bormio Tonale
 Soprasasso - Malga.
 A.N.E. d' Celestino. - È invece
 malga Sassa

 Vetrignana ^{malga} - Nella Val della
 Mare... Va Verdignana.
 Corno

I dati delle ricerche di Battisti vengono citati e tenuti in considerazione anche molti anni dopo la sua morte. Ad esempio Ruatti nel suo «L'economia agraria del Trentino. Saggio economico-sociale» del 1924, riporta, a quasi mezzo secolo di distanza, i dati dello stesso Battisti sulle malghe, citandolo in nota, e ne descrive il funzionamento, i tipi di conduzione (privata, consorziale turnaria o collettiva) e la politica austriaca relativa alla circolazione e alla esportazione degli animali. Anche la prefazione al volume «Aspetti della economia del Trentino (Dati statistici 1927-1929)», edito dal Consiglio Provinciale dell'Economia di Trento nel 1931, apre dicendo:

«È questa la prima raccolta di notizie statistiche sull'economia trentina che appare in pubblico dopo la grande opera di Cesare Battisti: essa è più modesta del lavoro severamente scientifico di quel nostro martire; si appoggia in molti punti a quella, come ad un esemplare da seguire e ad un termine sicuro di raffronto col passato».

È da supporre inoltre che gli studi di Battisti siano stati utili anche per il riassetto economico del Trentino e le grandi ristrutturazioni fatte in campo agricolo-pastorale dopo il passaggio del Trentino all'Italia.

L'argomento «alpeggio» è stato trattato numerose volte da Battisti. Già nella sua tesi di laurea «Il Trentino. Saggio di geografia fisica e di antropogeografia», premiata dall'Istituto di Studi Superiori di Firenze e pubblicata nel 1898 all'età di 23 anni, affronta in uno dei capitoli questo argomento. Nel suo lavoro egli analizza la distribuzione del territorio trentino secondo i tipi di coltivazione, intensiva o estensiva, e l'allevamento del bestiame e la produzione di latte; inoltre suddivide i possessi fondiari, così come riportano i dati ufficiali, in prati, ossia i fondi irrigui coltivati a trifoglio, a erba medica o a mais-foraggio, in

2. Sassa - Malga - m. 2032 - A.N.E. di Celestino nella Val Drignana confluyente di sinistra della Val di Peio. È del comune Celestino. Sulla carte militari è erroneamente indicata come malga Sopra Sasso.

3. Correz. Bormio Tonale. Soprasasso - Malga. A.N.E. di Celestino - È invece malga Sassa Vetrignana malga - Nella Val della Mare - Va Verdignana.

Zambana - malga. Due malghe hanno questo nome. Una a m. 1787 sotto la Cima Paganella verso N. Un'altra a circa m. 1200 ~~poco~~ non molto distante dalla strada che porta da ~~Andalo~~ ^{Fai} ad Andalo. Sono tutte due nel dist. cap. di Trento.

Stablak - malga. - Sotto e ^{destro} cap. omonima, nel versante ~~sino~~ ^{destro} della Val del Rabbay. Malghe sono due: alta e bassa. La valle che occupano è detta Maledra. Son proprietà del comune di Malé.

4. Zambana - malga - Due malghe hanno questo nome. Una a m 1787 sotto la Cima Paganella verso N. Un'altra a circa m 1200 non molto distante dalla strada che porta da Fai ad Andalo. Sono tutte due nel dist. cap. di Trento.

5. Stablaz - Malghe - Sotto l'alpe omonima, sul versante destro della Val del Rabbies. Sono due: alta e bassa. La valle che occupano è detta Maledra. Son proprietà del comune di Malé.

pascoli in senso lato, dove l'erba viene falciata al massimo una volta all'anno, e in pascoli pertinenti alle malghe denominati «alpi». La ricerca è completata da una serie di dati ricavati dalle statistiche del 1880 (che come vedremo anche in seguito rimarranno la base di riferimento per l'analisi della situazione delle malghe nei suoi successivi studi e anche oltre). Da questa statistica possiamo quindi ricavare una serie di informazioni sul numero delle malghe, la distribuzione territoriale, la proprietà e l'altitudine. Nel complesso le malghe censite in quel periodo risultano essere 584, delle quali 82 private e le restanti comunali. A conclusione del capitolo Battisti descrive le principali razze bovine diffuse nel Trentino e la loro «vocazione».

L'affannosa ricerca di dati specifici su questo argomento è testimoniata anche dal vivace scambio di corrispondenza, in questo periodo, con Giovan Battista Trener (geologo e allievo di Albert Penck all'Università di Vienna), per farsi inviare a Firenze, dove egli si trovava, il materiale che non poteva recuperare personalmente. Battisti e Trener, suo amico, collega, nonché cognato, si scrivevano quasi quotidianamente: Trener infatti poteva attingere il materiale alle biblioteche di Vienna e di Innsbruck. La collaborazione tra i due sul piano scientifico andò avanti per sedici anni anche con la rivista di studi scientifici da loro fondata *Tridentum* (il precedente titolo *Venezia trentina* venne bocciato dalla polizia austriaca).

L'argomento dell'alpeggio viene ripreso in maniera più dettagliata nell'articolo «Noterelle statistiche sul bestiame da pascolo, le malghe, le latterie e l'industria dei latticini nel Trentino», pubblicato sulla rivista *Tridentum* nel 1904. In questo articolo Battisti non analizza i dati della ricerca solo da un punto di vista statistico e scientifico, come si potrebbe dedurre dal titolo, ma li rende occasione per proporre alcune

riflessioni di natura politica. Egli è quindi inevitabilmente molto duro con il Governo austriaco, che viene criticato a più riprese: in primo luogo per la scarsa attenzione nei confronti della cultura delle malghe e dei pascoli e nei confronti dell'allevamento del bestiame; in secondo luogo per il fatto di attuare una politica veterinaria e degli interventi assolutamente inefficaci e di promulgare leggi inadeguate, insufficienti ad affrontare la lotta alle epizootie che bloccarono per molti anni gli scambi con i territori del Regno e del Tirolo; infine per la cattiva gestione delle amministrazioni comunali, la loro incompetenza e le speculazioni degli amministratori. Per quanto riguarda i dati statistici sulle malghe la fonte rimane quella del 1880 e cioè 584 malghe in tutto il Trentino, l'83% di proprietà comunale e il 17 % di privati o *consortele*.

A ulteriore dimostrazione che non ci furono nuove statistiche sulle malghe, che Battisti non avrebbe certo lasciate passare inosservate, in una successiva pubblicazione, *Il Trentino. Illustrazione statistico-economica* del 1915, vengono riportate le stesse cifre del 1880, divise però per distretti giudiziari anziché per zone geografiche, come nella pubblicazione precedente, con le relative altitudini minime e massime. Nuovi dati riguardano invece l'importo che i comuni percepivano per l'affitto delle malghe che risalgono al 1898.

Dell'archivio Battisti ho preso in considerazione, come prima cosa, un fascicolo datato 1904, contenente delle buste divise per distretto capitanale, che raccolgono i dati di un'indagine capillare fatta con l'intento di aggiornare e ampliare la conoscitissima opera di Agostino Perini, *Statistica del Trentino* del 1850, e dove si trovano notizie di comuni, frazioni, gruppi di case, masi con i relativi abitanti, altitudine e competenza amministrativa.

I due schedari di cui ho preso visione sono costituiti invece da due contenitori di legno dove sono inseriti dei cartoncini o dei foglietti di carta. Essi contengono una parziale catalogazione delle malghe di certe zone

Corr. - Joseph Bormio o Passo
del Tonale

Copai - malga (a S. d.
Mezzana) e sbagliaio.
Va Copai.

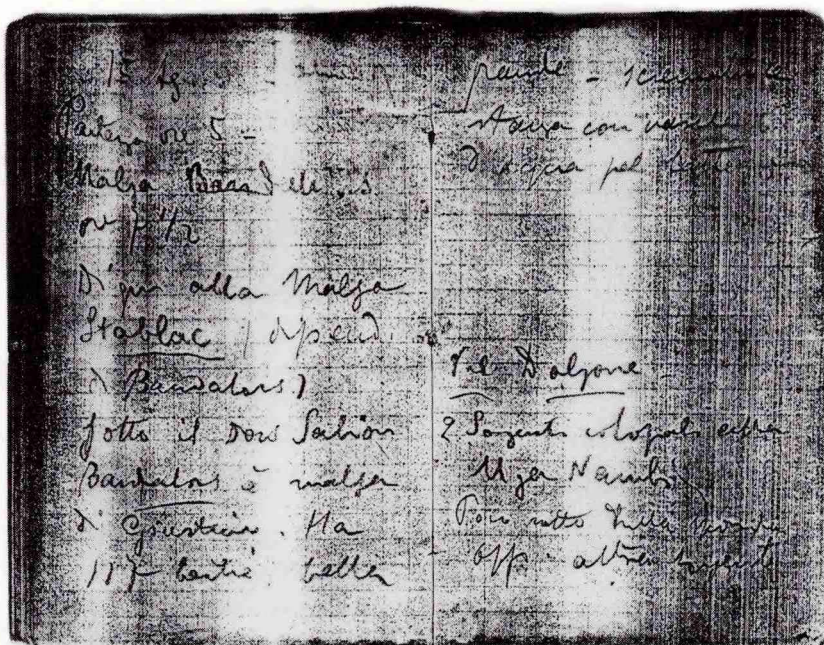
Fassa - malga - Nella valle
del Ceran.

Va letto inove: Fassa

Mason Mason - malga ad
W. di Comasine.
Leggasi Mason

6. Corr. Foglio Bormio e Passo del Tonale. Copai - malga (a S. di Mezzana) è sbagliato. Va Copai. Fassa - malga - nella valle del Ceran. Va detto invece Fassa. Mason - malga - ad W. di Comasine. Leggasi Mason.

7. 15 Ag(osto) Partenza ore 5 - Malga Bandalors ore 7½. Di qui alla Malga Stablac dipende di Bandalors). Sotto il Dos Sabion Bandalors è malga di Giustino (?). Ha 117 bestie... - scrematura - stanza con vasche d'acqua pel latte. Val Dalgone - 2 sorgenti... alla m.ga Nambi. Poco sotto sulla sponda opp. altra sorgente.



del Trentino, compiuta presumibilmente nei primissimi anni del secolo, dopo che Battisti si stabilì definitivamente a Trento.

Nel primo schedario, denominato «malghe», le schede manoscritte riguardanti le malghe sono inserite tra altre di geografia varia, divise per zone geografiche, probabilmente le zone che Battisti visitava e che aggiornava di volta in volta. In queste ultime sono segnati torrenti, valichi, cime, altipiani, i collegamenti e i tempi di percorrenza dai centri abitati più vicini.

Le malghe catalogate sono nel complesso 148. Esiste una scheda per ogni malga, eccetto quelle a due stazioni che sono riunite in un'unica scheda. Di ciascuna malga viene segnato il nome o, a volte, i nomi diversi o dialettali con i quali vengono appellate, molto spesso l'altitudine, la proprietà (privata o comunale), la posizione geografica precisa, il distretto capitanale o giudiziale di appartenenza.

Una parte delle schede è riservata alla correzione dei termini errati riportati sulle cartine austro-ungariche e una parte di questi termini, precisamente 18, è destinata alla correzione dei termini delle malghe.

Anche nel secondo schedario ci sono alcune schede riguardanti le malghe per zone diverse dalle precedenti; probabilmente l'integrazione e il proseguimento della ricerca iniziata.

Se solo nel primo schedario le malghe catalogate sono 248, si può ragionevolmente supporre che più della metà delle malghe esistenti in Trentino siano state visitate e successivamente catalogate da Cesare Battisti.

Per ultimo ho analizzato due piccoli quaderni di appunti di escursioni fatte da Battisti nel 1905, 1906, 1907, principalmente sulla zona del Brenta. Nei suoi appunti il compilatore è dettagliatissimo: segna tutto quello che vede: le cime, i sentieri con i relativi tempi di percorrenza, il tipo di sentiero, le sorgenti, le malghe, i nomi precisi di torrenti, valli, passi, cime, pozze d'acqua, rifugi. Prima di incamminarsi per i sentieri di montagna, sempre al mattino molto presto, egli rileva la temperatura, la pressione atmosferica e l'altitudine. Come per gli schedari anche su questi quaderni Battisti effettua un riscontro della nomenclatura sulle cartine austriache 1: 50.000.

I dati statistici della prima parte di questa ricerca, ancora incompleta, sono stati inseriti in un elenco informatizzato consultabile presso il Museo Storico di Trento.

Comunia et Divisa

L'organizzazione dei prati pascoli e l'ordinamento forestale della montagna trentina dal XIV al XVIII secolo

di Fabio
GIACOMONI

La seguente relazione si ricollega direttamente ad una ricerca più ampia, riguardante le «Comunità Rurali Trentine», già iniziata da tempo presso l'Università di Trento. Una prima parte si è già conclusa nel '93 con la raccolta, la trascrizione e poi l'edizione di gran parte delle «Carte di Regola e Statuti delle Comunità rurali del Trentino».

Questi documenti, tipici della montagna trentina, disciplinano la vita quotidiana delle piccole e numerose comunità rurali, codificano e consacrano consuetudini radicate nei secoli, tramandate oralmente e intimamente vissute dalla gente, riguardano aspetti amministrativi della vita comunitaria, essenzialmente agronomici e forestali.

Nel Trentino si sono riscontrati fin dall'antico numerosi insediamenti rurali agglomerati, ubicati spesso sulle falde della montagna, con abitazioni addossate le une alle altre (così non era nel confinante Sudtirolo). I più importanti per prestigio e consistenza erano le Pievi, centri eretti ab immemorabili – anteriori al Mille – con una funzione religiosa, ma anche con compiti civili. Ognuna di queste era a sua volta circondata da diverse «ville», ossia piccole comunità formate da poche famiglie contadine originarie. Nei secoli seguenti, in particolare nel '400 e prima metà del '500, si consolidava e si stabilizzava su tutto il territorio montano trentino questo tipo di piccola comunità rurale, mentre nello stesso tempo si estendevano i dissodamenti e le sistemazioni di nuovi terreni, chiamati di volta in volta fratte, novali, ronchi, grezzivi, ecc.

Alla fine del '500 la presenza di piccoli villaggi rurali era diffusa e radicata sulla gran parte del territorio provinciale; ogni «villa» organizzava la sua vita interna secondo regole proprie derivanti da ataviche usanze e antiche consuetudini, conservate gelosamente come espressione di autonomia. Sono gli stessi caratteri dell'ambiente montano, quasi sempre aspro e povero, ad imporre dei condizionamenti e dei limiti all'insediamento umano e al sistema di vita delle popolazioni residenti; il territorio montano determina una serie di obblighi e di costrizioni per le modalità di coltivazione della terra, del possesso del suolo, dell'organizzazione sociale, ecc., per cui molti regolamenti «Car-



te di regola» sono simili e trattano gli stessi argomenti. Ma i sistemi produttivi e i modelli di vita nell'area alpina, pur avendo origine dalle stesse esigenze, dalle analoghe condizioni imposte da un ambiente ostile, possono mostrare diversità marcate; in particolare queste diversità appaiono nette confrontando gli insediamenti e l'organizzazione rurale del Trentino con quella del confinante Sudtirolo tedesco, nel quale prevale l'insediamento sparso con casolari isolati – «i masi» – circondati da consistenti estensioni di terreni, dove non è possibile il frazionamento del possesso.

Per il Trentino possiamo inoltre rilevare come diverse comunità si dotassero di una doppia regolamentazione, una per il piano (che riguardava la «villa» e i campi circostanti) e una per il monte (per i prati pascoli e per i boschi); inoltre esse potevano interessare anche tutta una serie di relazioni solidaristiche con altre comunità, quasi sempre della stessa valle, su questioni di carattere più generale, (come il pagamento delle tasse, la difesa del territorio, ma anche le guerre, ecc.) e in questi casi riuscivano a compattarsi e a presentarsi unite di fronte all'autorità o al nemico.

Vorremmo però rilevare come nella realtà trentina – che stiamo considerando – gli Statuti di valle (perlomeno quelle più importanti come la val di Non e Sole, le valli Giudicarie, parte della Valsugana e della Vallagarina), avessero uno scarso spessore normativo, dato che le questioni regolamentate riguardavano essenzialmente la riscossione delle tasse e il funzionamento degli uffici giudiziari. In altri casi, come la val di Fiemme, Fassa, val di Gresta, Vallarsa, gli Statuti erano più vincolanti e le singole comunità più integrate nella organizzazione di valle. Comunque nel complesso si può constatare per l'organizzazione interna un'ampia autonomia e una sperimentata capacità di autoregolamentazione da parte delle singole comunità rurali, che si rapportavano direttamente al potere centrale debole del principato vescovile di Trento tramite i suoi ufficiali, «ministeriales».

Alla fine del XVI secolo e fino a tutto il XVIII secolo, queste comunità erano più di 300 e comprendevano la gran parte degli abitanti del Trentino.

Introduzione

Ognuna di queste comunità aveva una «Carta di Regola» propria, – chiamata anche Statuto, Ordinamento, Instrumento, ecc. – redatta in latino nei primi secoli e solitamente in volgare dopo la seconda metà del '500. Dopo una introduzione e l'elenco dei presenti, si componeva di una serie più o meno consistente di capitoli, (potevano essere ridotti a poche unità, ma anche superare i cento con una normativa molto

meticolosa e minuziosa) e si concludeva quasi sempre con l'approvazione del documento da parte dell'assemblea dei presenti e dopo qualche tempo con la conferma del principe vescovo di Trento, «*cuius iura et authoritas sint semper salva et reservata*».

Sono stati raccolti più di 230 di questi documenti, per la gran parte inediti, compresi in un arco di tempo molto ampio – circa 500 anni – cioè dall'inizio del XIV secolo fino alla fine del XVIII; la gran parte di questi – ben 190 – sono stati pubblicati in tre volumi con titolo «Carte di Regola e Statuti delle Comunità Rurali Trentine», Jaca Book, 1992; negli ultimi tempi sono stati rinvenuti e trascritti anche altri documenti di questo tipo, che si aggiungono a quelli già raccolti e che nell'insieme rappresentano la gran parte – anche se non completa – di queste regolamentazioni rurali trentine.

Per la relazione che qui presentiamo, abbiamo utilizzato solo una parte di questo consistente materiale disponibile e precisamente sono state scelte tutte quelle regolamentazioni comunitarie di piano e di monte che trattavano in modo particolare dei prati-pascoli, dell'allevamento del bestiame, delle malghe e dei boschi, come previsto dal titolo.

In totale abbiamo preso in considerazione 115 documenti, ossia tutte le «Carte di regola» dei paesi di montagna posti a quote piuttosto elevate – fra i 700 e i 1300 metri di altitudine – con una economia essenzialmente zootecnica e forestale (sono stati esclusi i villaggi posti più in basso, dove poteva prevalere la viticoltura o la frutticoltura); nella scelta abbiamo anche tenuto conto della dislocazione sul territorio dei vari paesi, in modo da avere dei campioni in tutte le valli, anche se non in modo uniforme, dato che le valli di Non e Giudicarie sono più rappresentate delle altre.

Le numerose comunità trentine considerate mostravano, sia per l'aspetto economico che sociale, molti caratteri comuni da un punto di vista organizzativo e strutturale. L'economia era principalmente montana e zootecnica e si basava su di una radicata e consolidata interdipendenza fra la piccola azienda al piano, i prati-pascoli, la malga e il bosco al monte. In certi casi una stessa comunità poteva avere una regolamentazione per la campagna (Regola del Piano) e un ordinamento separato della montagna (Regola del Monte). Tutte le cariche della comunità erano rinnovate ogni anno e molto spesso venivano assegnate a rotazione «da foco a foco»; l'accettazione era obbligatoria e gli ufficiali eletti, chiamati anche «sacramentari» dopo il giuramento, rispondevano direttamente, di persona, del proprio operato e dovevano «redde-re rationem» alla fine del loro mandato. Un sistema complesso e delicato, ma nello stesso tempo molto radicato e persistente, che esigeva una forte coesione sociale e subordinava in molti modi i possedimenti fondiari ai diritti della comunità.

Senza entrare nel merito della questione tanto dibattuta riguardante le origini del comune rurale, vorrei tratteggiare sinteticamente alcuni caratteri del sistema di insediamento rurale nel Trentino.

Dai documenti presi in considerazione possiamo rilevare come la gran parte della popolazione trentina risiedesse dopo il XIII secolo in piccoli nuclei rurali aggregati, chiamati comunemente «ville», ubicati per lo più sulle falde della montagna; come vivesse «concentrata in paeselli» disseminati nelle valli con le case addossate le une alle altre sui declivi vallivi. Le più piccole di queste comunità arrivavano a malapena a 100 abitanti; le più grandi comprendevano non più di 7-800 persone.

L'unità primaria, la struttura di base, era la famiglia, famiglia quasi sempre allargata e quindi numerosa, chiamata con il nome simbolico di «fuoco» o «vicino» e formata da un capofamiglia autorevole, dai figli, dai nipoti, dalle donne soggette e remissive; l'insieme delle famiglie della comunità costituiva i «vicini».

La casa rurale si componeva generalmente di tre parti principali: la stalla, di norma al piano terra, l'alloggio della famiglia contadina al primo piano e poi un grande fienile quasi sempre nella parte alta della costruzione.

Ma devo dire subito che i 115 documenti da noi presi in considerazione per questa relazione non si soffermano sulla descrizione e illustrazione della casa rurale, dato che non entrano nell'ambito dell'attività familiare, né all'interno della vita delle singole famiglie, ma si limitano a regolamentare, ad ordinare i rapporti, i contrasti, le «differenze» fra le varie famiglie, fra i vari «vicini»; ci dicono ben poco di come erano le abitazioni, gli attrezzi disponibili, le attività domestiche, o quali erano il numero e le rese del bestiame: aspetti questi considerati interni alla famiglia.

Vi sono però degli spiragli che ci permettono di guardare all'interno della «villa» e riguardano quei temi che coinvolgono tutta la comunità, come nel caso delle «fontane», quasi sempre citate e regolamentate, come per «le acque» attentamente ordinate e incanalate o come per «il pericolo degli incendi», la paura del fuoco – che incuteva grandissima preoccupazione e quindi si prevedevano controlli molto accurati e pene severissime, e ancora la sistemazione delle strade *comodar*, *aggiustar*, *conzar*, *aptare* le vie con obblighi impegnativi per tutti i «vicini» della comunità, ecc.

Vorrei poi aggiungere, per chiarire i limiti di questi documenti, che essi trattano quasi esclusivamente degli aspetti amministrativi e civili, mentre vengono quasi del tutto esclusi altri argomenti importanti, in particolare quelli di carattere religioso, riguardanti il sacro, che pure erano molto presenti e influenti in quei tempi.

Attorno all'abitato, nello spazio circostante alle case contadine, si trovavano normalmente i campi seminati che, a seconda di come venivano coltivati, erano chiamati orti, cesure, arativi, brolii, cortivi, vigneti ecc.

Ogni famiglia, ogni «vicino» ne possedeva una parte, più o meno consistente. Questi campi, che di solito avevano modeste dimensioni – poche migliaia di m² – e spesso erano posti su dei pendii, avevano bisogno di continue sistemazioni: potevano essere arati con bestiame «gionto», ma spesso si dovevano lavorare a mano con la zappa, con il badile o anche con il piccone e frequentemente bisognava sostenerli con dei muri, con dei muretti o dei terrazzamenti; il pericolo della siccità era sempre in agguato e l'irrigazione «adacquamento» esigeva molte cure.

In questi campi, orti, si coltivavano quella parte di prodotti vegetali che erano necessari per la sopravvivenza della famiglia. Principalmente erano cereali – genericamente nominati *biade*, *grani*, *granaglie*: e più precisamente erano il frumento, la segala (seminati anche in autunno), l'orzo, l'avena, il sorgo, il miglio, il panico chiamati di volta in volta, di valle in valle anche con altri nomi antichi come *siligine*, *spelta*, *scandela*, *mei* e altri –; ma riscontriamo anche leguminose cioè le fave, le favette, i fagioli, le bazzane, e altre piante-erbe commestibili come le rave, i ravanelli, i cavoli, i capucci ecc. Più tardi, nel '600 troviamo anche il *formentaz* cioè il grano saraceno (che è una poligonacea) e nella zona meridionale del Trentino – Vallagarina e Valsugana – viene menzionato il gelso, che presume l'allevamento del baco da seta; solo nella seconda metà del '700 compare anche il granoturco, di solito indicato come *formenton*; in diversi casi rinveniamo anche il lino, come pianta tessile, coltivato ai margini dei campi fin nei paesi più alti, mentre non si è trovata traccia della patata.

Nei campi vicini agli abitati – cesure, cortivi, brolii – si coltivavano anche diverse piante da frutto e fra queste in primo luogo i meli, i peri, i ciliegi, i peschi e nelle zone più alte i noci, i castani; ma era soprattutto al vigneto che si riservavano le maggiori attenzioni, coltivato fino a quote molto elevate, per disporre di un proprio vino.

Bisogna anche sottolineare come questi campi «terreni» fossero particolarmente fertili, perché potevano contare ogni anno su di una consistente concimazione. Infatti la maggior parte del letame disponibile era raccolto nelle stalle del paese o vicino ad esse, e poi trasportato nei campi-orti circostanti con delle precise regolamentazioni (da nostri calcoli il letame ammassato vicino alle stalle in paese rappresentava il 50-60% del totale prodotto, dato che il bestiame rimaneva in stalla tutto l'inverno e vi tornava tutte le sere in primavera e in autunno, mentre solo il 20% del totale era sparso sui prati e il 30% rimaneva in malga).

Ma i campi sono spesso presenti nelle Carte di Regola anche per altri motivi, in particolare per la protezione che si doveva garantire a questi, per la difesa che si doveva assicurare delle private «possessioni», ad ogni singolo possesso familiare. Al riguardo si prevedevano tutta una serie di rigide prescrizioni che consistevano nell'obbligo di recintare i possedimenti privati-familiari (nei nostri documenti non è però mai usato il termine «recintare», ma è sostituito da «chiudere», *regolar, strupar*) escludendo così il pascolamento e ogni intrusione di estranei.

Le chiusure dei campi dovevano essere fatte da siepi cespugliose vive o morte sostenute da dei pali, da delle *late* reperite nel bosco; inoltre ogni campo doveva avere delle aperture, che in momenti stabiliti si dovevano chiudere con dei robusti cancelli, detti *vaioni*. L'obbligo e i tempi della chiusura potevano variare e dipendevano da vari fattori. In primo luogo vi erano diversi tipi di campi: infatti i vigneti, dovevano rimanere regolati-chiusi per tutto il tempo e interdetti da ogni pascolo, «*nemo possit ire pasculandum in vineis*» (Tavon 1492, 21); ma spesso anche i brolii, le cesure, gli orti dovevano rimanere *strupati* tutto l'anno e quindi vi si vietava ogni tipo di pascolo e si prevedevano pesanti pene a chi vi portava dei danni. Nel caso invece dei campi seminati, dove si coltivavano soprattutto i cereali, si riscontravano delle regolamentazioni diverse: alcune comunità – poche – imponevano la chiusura totale dei campi (in particolare quando si seminavano la segale e il frumento in autunno); altri – la grande maggioranza – prevedevano invece dei periodi di apertura (l'autunno e le prime settimane di primavera, quando i campi erano a riposo) e di chiusura (tarda primavera ed estate) quando i campi erano coltivati.

Nel periodo nel quale i campi erano *destropati, disregolati*, la mandria o il gregge comunitario potevano pascolarvi liberamente e tutti i vicini transitarvi senza intralci; non era più un possesso privato, ma un bene disponibile per tutta la comunità.

Nel periodo della chiusura vi erano invece dei divieti rigidi che imponevano quasi sempre la sistemazione delle strupaie e delle cese, e in particolare la chiusura dei *vaioni*, quasi sempre da S. Maria (25 marzo) fino alla raccolta delle biade «frugi» (le date in questo caso potevano variare di qualche settimana). In diversi casi si insisteva sulla necessità di *strupar* «sufficientemente le cese» per evitare che potessero entrare i porci.

La superficie e il numero dei campi si potevano ampliare nel corso degli anni, dei secoli, con l'ingrandirsi delle comunità e con l'aumento del numero delle famiglie. Infatti spesso troviamo nei documenti la volontà e la richiesta di poter dissodare nuove terre – chiamate di volta in volta *novali, ronchi, fratte, grezivi* –, domande che erano di caso in caso sollecitate o bloccate dalle comunità a seconda dell'equilibrio più o meno precario che si stava instaurando in quella zona fra popola-

zione e risorse. Su questi argomenti i responsabili della comunità erano normalmente molto attenti, e quando acconsentivano di accettare nuove domande di dissodamento da parte di privati, quasi sempre pretendevano che dopo alcuni anni le terre ormai coltivabili dovessero ritornare alla comunità.

Prati-pascoli

[Le citazioni qui di seguito riportate – nome della Comunità, data di redazione della Regola, capitolo – si riferiscono ai documenti compresi nei 3 volumi dal titolo *Carte di Regola e Statuti delle Comunità Rurali Trentine*, pubblicati da Jaca Book, Milano, 1992, a cura di Fabio Giacomoni].

Ogni comunità rurale trentina poteva contare su di una consistente disponibilità di prati-pascoli, spesso anche di ampie dimensioni (centinaia di ettari), che si estendevano dopo la zona dei campi seminati sia al piano «in plano», cioè nelle zone più basse dove in molti casi scorreva un torrente, sia al monte «in montibus», cioè sopra il villaggio fino ad arrivare alla malga e ai pascoli del monte.

I prati-pascoli nella maggioranza dei casi erano contigui, per gran parte confinanti con i campi coltivati, ma in qualche caso potevano essere anche separati, staccati da questi, e ricongiungibili tramite percorsi stradali più o meno impervi e lontani. Quasi sempre queste ampie zone di territorio erano possesso diretto delle singole comunità, anche se in qualche occasione potevano essere prese in affitto, (come nel caso Lavis) o cedute in affitto (vedi Pinè). I prodotti principali che si ricavano dai prati sono principalmente l'erba e poi il fieno, elementi allora essenziali, quasi esclusivi per l'alimentazione e quindi per l'allevamento del bestiame grosso e minuto; in certe valli alte, come la val di Fassa, rappresentavano la parte basilare dell'economia contadina, erano considerati l'«unico sostegno di questa valle» - (Fassa, 1782, c. 28). Più in basso, a quote meno elevate, la zootecnia poteva rappresentare una parte meno significativa del reddito familiare, in quanto i ricavi della coltivazione delle biade, delle piante da frutto e del vigneto erano più consistenti.

Nei prati l'erba veniva tagliata con le falci e con i falcetti, normalmente una sola volta all'anno – un sol taglio –, ma in certi casi quando i prati erano grassi vi poteva essere un secondo taglio – chiamato «*adegorium*, *adegor*, *degor*, *argor* o *resedivi*» (Dimaro, 1586, c. 43; Montes, 1703, c. 20; Croviana, 1727, c. 22; Vigo Lomaso, 1756, c. 16), e più raramente anche un terzo taglio «*besgor*, *besgori*, *terzoli*» (Mechel, 1587, c. 35; Caldes, 1644, c. 33). Il fieno, cioè l'erba essicata, era proprietà privata della singola famiglia, veniva portato in paese e conservato nei fienili delle case rurali. Gli inverni erano lunghi, la neve permaneva per tre, quattro

e anche più mesi all'anno, a seconda delle altitudini e delle annate, per cui occorreva molto fieno per svernare.

Nei pascoli invece l'erba era pascolata direttamente dagli animali e la sua utilizzazione consisteva quindi nel portare gli animali in mandrie – animali grossi – o greggi – ovini e caprini – sui pascoli secondo dei precisi ordinamenti fissati dalla comunità.

Si tendeva anche ad ampliare, estendere fin dove era possibile i campi e i prati, più produttivi del pascolo, in modo da avere più fieno per l'inverno e poter mantenere così più bestiame. La transumanza, cioè la possibilità da parte delle greggi di trascorre dei periodi invernali nelle pianure padane, appare molto marginalmente e solo per le pecore. (Povo, 1698, c. 24 e Mezzolombardo, 1517.) I prodotti principali che si ricavano dall'allevamento erano: il latte (bovino, caprino, rari accenni per il latte ovino), il formaggio (principalmente bovino, ma anche caprino, raro il pecorino), il burro chiamato normalmente *smalzo* (che si riscontra però solo dopo la seconda metà del '500 date le difficoltà di conservazione e di trasporto), la poina, ma anche la vendita dei vitelli maschi molto giovani, le pelli, la lana delle pecore, la carne di porco (il termine «maiale» non è mai usato) ecc.

Ribadiamo comunque che i documenti ci dicono ben poco sull'alimentazione contadina, sulla qualità dei prodotti e sull'economia interna della famiglia.

I prati e naturalmente anche i pascoli, venivano concimati direttamente dal bestiame al pascolo; sui primi si poteva però spargere anche una parte del letame ammassato vicino alla stalla del paese, ma stimiamo fosse una quota minima, anche per le difficoltà di trasporto e tutta una serie di divieti di transito sui campi seminati.

Dove era possibile i prati venivano adacquati, con una irrigazione a scorrimento utilizzabile secondo orari e modalità predeterminate; veniva imposta inoltre tutta una serie obbligatoria e gratuita di opere comunitarie, come la raccolta e l'ammassamento dei sassi, l'estirpazione e il decespugliamento dei pascoli, il contenimento del bosco, ecc.

Tutte queste tematiche e altre ancora riguardanti i prati-pascoli, erano ordinate all'interno delle singole Carte di Regola tramite una serie (solitamente numerosa) di capitoli, ma potevano anche formare delle Regole a se stanti, dei documenti appositi chiamati «Regole del monte» (ne abbiamo considerato più di 15). Diverse di queste ultime non riguardavano solo una «villa», ma più «ville» che componevano ab antico una unica Pieve e ciò starebbe a mostrare come le «ville» potevano separarsi, ma il «monte» poteva ancora rimanere unito.

La regolamentazione dei prati-pascoli era normalmente molto precisa e minuziosa e si basava su alcuni punti essenziali, espressi quasi sempre con degli obblighi e dei divieti (più o meno perentori) e con delle pene pecuniarie per chi infrangeva questi ordini.

In primo luogo il prato non poteva essere pascolato nel periodo in cui l'erba cresceva e maturava, e il bestiame non poteva entrarvi per pascolare se non dopo la segagione e il trasporto del fieno nelle case dei singoli vicini.

Questa regola generale che distingue nettamente il prato dal pascolo, è ribadita in tutti i documenti sin dagli inizi del '300 «... non pasturent in aliquo prato secaturo...» (Daone, 1307, c. 7). E così i prati dovevano essere *chiusi*, *strupati*, *regolati* (quest'ultimo era il termine più usato) per un periodo ben preciso. Nelle zone più basse potevano essere chiusi con siepi vive, o con dei cespugli sostenuti da pali, mentre i varchi che spesso si aprivano verso le strade – chiamati normalmete *vaioni* – andavano ostruiti con dei cancelli di legno intrecciati da frasche e rami; nelle parti più alte di montagna invece, non sempre i prati venivano materialmente *strupati* con delle siepi, ma spesso la loro chiusura si limitava all'intimazione di precisi divieti che proibivano l'entrata del bestiame, con delle conseguenti pene per chi vi contravveniva.

Le date e i calendari che contrassegnavano le varie fasi di «regolazione» del prato erano scanditi da degli appositi capitoli in tutte le Regole e riguardavano il divieto di entrata e quindi di pascolo da parte della mandria comune in primavera, quando l'erba cominciava a crescere: queste date potevano variare a seconda dell'altitudine, ma si concentravano nella seconda metà di aprile, in particolare da S. Giorgio, 23 aprile (quasi sempre i giorni del calendario venivano indicati con il nome del Santo).

Un'altra data importante e sempre ribadita nei capitoli delle Regole, era quella di inizio della segagione, che poteva variare sensibilmente con l'altitudine e per altri fattori (in particolare se si faceva un secondo o terzo sfalcio), dalla seconda metà di giugno fino ad agosto inoltrato. Vi era poi una terza e ultima data, cioè quella di apertura dei prati, quando venivano «disregolati» dopo la segagione e la fienagione, fissata quasi sempre più tardi, nella seconda metà di settembre, in molti casi da S. Michele, quando la mandria comune poteva ritornare a pascolarvi

«Statuerunt quod a festo sancti Michaelis usque ad festum sancti Iorii de mense aprilis cuiuslibet anni omnes bestie dicte comunitatis possint impune et ad cuiuslibet eorum hominum libitum pascolare in quibuslibet pratis» (Don, 1493, c. 8).

In alcuni paesi, dove l'allevamento del bestiame era particolarmente importante, i calendari di chiusura e di apertura dei prati o di segagione erano fissati in una apposita assemblea – Regola – nella quale si convocavano tutti i vicini

«... che Domenica prossima precedente S. Pietro, 29 di giugno, si convocherà regola, dove si proporrà la segaggione de' fieni grassi e si stabilirà il giorno da principiarsi detta segaggione» (Vermiglio, 1727, c. 33).

In altri casi (vedi Moena, 1484) i pascoli erano suddivisi in base al tipo di bestiame che vi doveva pascolare, per cui si distinguevano quelli per le vacche, le *armente*, normalmente i più comodi e più produttivi; quelli per gli allievi, le vacche *torizze* e le bestie *gionte*, più scarsi; poi quelli più alti e scomodi per le pecore e le capre.

Nel caso poi della val di Fiemme non erano le singole «ville» a decidere i tempi, le date, e fissare le quote dello sfruttamento dei prati-pascoli, ma era la Magnifica Comunità di Valle ad imporre le proprie decisioni. (Vedi Consuetudini della val di Fiemme, 1613, c. 39-54).

Tutti questi minuziosi e rigidi ordinamenti ammettevano anche delle eccezioni e infatti alcuni nobili – i Thun a Coredò e a Caldes, i Firmian a Mechel e qualche altro – potevano «sechare unum diem ante regulam» (Coredò, 1438, c. 23) oppure coloro che possedeva delle sorgenti o delle fontane «acciò li vicini habbino il giorno d'avvanti da segare» (Romeno, Don, Amblar, 1459, 62).

Nel corso soprattutto del '600 e '700 si riscontrano anche diverse richieste di poter fare delle nuove *fratte*, dei *novali*, cioè trasformare parti di prati o anche di bosco in nuovi campi da semina: e qui le risposte erano diverse a seconda della disponibilità di territorio e delle dimensioni delle varie «ville», per cui a Rumo «li vicini possino far fratte per li boschi dove li parerà» (Rumo, 1611, c.48), mentre in molti altri luoghi come ad Andogno «non si possi fratare o far novali nelle infrascriti loghi» (Andogno, 1584, c. 25). Vi era però una regola che valeva per tutte le fratte e cioè che dopo un certo numero di anni – normalmente 5 o 10 – dovevano ritornare in possesso della comunità.

«Cadauno della detta comunità di Mortaso possa sul commune di detta villa ... far due fratte over novali; ... li quali si possono posseder per il tempo di anni cinque dopo che l'haverà principiato» (Mortaso, 1558, c. 97).

In generale, considerando i nostri documenti, si può dire che i prati-pascoli e le malghe erano per la grande maggioranza originariamente dei possedimenti delle singole comunità rurali trentine, chiamati di volta in volta *beni comuni*, *bona comunia*, *communìa* ed erano a disposizione dei vicini. Nel corso dei secoli i prati vennero dati in uso dalla comunità alle singole famiglie e assegnati con modi e tempi diversi ai «vicini», cosicché i residenti potessero utilizzarli privatamente, essicando e poi trasportando il fieno nelle case private in paese, mentre i pascoli rimasero ancora pubblici e pascolati con la mandria comunale.

I sistemi per assegnare i prati ai «vicini» potevano essere diversi e prevedevano tutta una gradualità di modi: il più comune era quello delle *sort*, cioè si suddivideva il territorio a prato in un numero di quote o *pezze* più o meno eguali, pari al numero delle famiglie residenti e poi si estraevano a sorte e si assegnavano a queste. Finita la segagione e portato a casa il fieno, il prato veniva restituito alla comunità e al pa-

scolo del gregge comune. Ma le *sort* potevano essere assegnate anche per due anni allo stesso vicino come a Stenico, o per 10 anni come a Mortaso; oppure essere assegnate in modo definitivo, in perpetuo, alle varie famiglie e così i prati «divisi» fra i vicini diventavano, nel periodo che erano chiusi, dei veri e propri possessi familiari, che potevano essere anche trasmessi ereditariamente da padre in figlio e perfino venduti ad altri (quasi sempre era esclusa la vendita ai forestieri). E così i prati «divisi» in modo definitivo, diventavano dei veri possessi familiari dalla tarda primavera – di solito da S. Giorgio, 23 aprile – fino all’inizio dell’autunno – cioè a S. Matteo o a S. Michele –, quando poi tornavano ad essere pascolati dalla mandria comune. Vi erano anche dei casi piuttosto rari, in quei paesi dove le praterie probabilmente erano abbondanti, nei quali i prati rimanevano «indivisi», – «communia indivisa» – e per questi si prevedevano però dei vincoli di altro genere per poterli utilizzare. Infatti in alcune zone era possibile che uno solo della famiglia – una sola falce – potesse andar su a segare, (Mortaso, 1558, c. 127) oppure si stabiliva che potesse segare anche più d’uno per famiglia, ma in un sol luogo, o ancora era permesso raccogliere un sol carro di fieno, ecc. (Cloz, 1550, c. 8).

Pascolo e bestiame

I prati per una certa parte dell’anno – solitamente da S. Michele, 29 settembre a S. Giorgio, 23 aprile – venivano «disregolati», cioè si aprivano e diventavano pascolo comune, per cui il bestiame della comunità poteva entrarvi e pascolare liberamente.

Durante l’inverno, nella stagione fredda con nevi spesso persistenti, gli animali grossi (in gran maggioranza bovini, ma anche cavalli, muli e asini) e minuti (soprattutto capre e pecore, ma anche porci) trovavano riparo nelle stalle delle case rurali in paese, ed erano alimentati principalmente con le scorte di fieno accumulate l’estate.

Ma appena si scioglieva la neve e appariva la prima erba, il bestiame grosso veniva riunito in una o più mandrie e quello minuto raggruppato nei greggi delle capre e delle pecore e portato dai pastori sui pascoli.

«Li pastori sian obligati parare le vogare in pascolo fuori della campagna» - (Romeno, 1694, c. 35). «Ogni uno che abita nella villa di Fondo sia obbligato mandare le sue armente e manzi al pascolo con li altri» (Fondo, 1727, c. 18).

Questa operazione era organizzata secondo regole molto precise e si basava su tradizioni ed esperienze secolari.

In primo luogo vi era l’obbligo per tutti i vicini di mandare al pascolo con la mandria comune – chiamata spesso *vogara* o *avogare* o an-

che *vacara*, o con il gregge comune, indicato come *grè*, *roz*, *rozo*, tutti gli animali presenti in stalla.

Le eccezioni per tenere a casa gli animali erano rare e potevano riguardare o una capra per fornire il latte ai bambini della famiglia, o gli animali da lavoro *gionti*, oppure gli animali ammalati. L'obbligo per gli allevatori, molto spesso ribadito nei vari capitoli, era quello di mandare il proprio bestiame con la *vogara*.

«Tutti i vicini di Priò quali haverano bestiami d'ogni sorte siano tenuti andar con la vogara e pagar il pastor; qual pastor debbi diligentemente custodir tutti li bestiami» (Priò, 1718, c. 30).

Per questo il Regolano o il Console – gli ufficiali più autorevoli della comonità, chiamati anche *sacramentari* – dovevano trovare uno o più pastori sufficienti:

«*Regolanus qui pro tempore erit, teneatur et debeat toto suo posse invenire unum pastorem bestiarum custodem, vel duos si unum non sufficeret*» (Don, 1493, c. 7)

in grado di custodire e condurre al pascolo il bestiame.

I pastori ogni giorno di buon ora dovevano raccogliere di casa in casa separatamente il bestiame grosso o minuto e portarlo sui prati aperti, situati normalmente oltre i campi seminati che rimanevano chiusi, e poi la sera ritornare al paese e restituire gli animali ai vicini proprietari.

Questo impegno quotidiano di raccolta del bestiame grosso e minuto aiutato spesso dal suono del corno, diventava quasi un rito

«... che il pastor debbia comminciar gridar o vero sonar il corno o tromba alla Chiesa da Pozzo, e sempre gridando venir verso la piazza e verso Camminada» (Cis, 1587, c. 54);

in alcuni casi interveniva come aiuto anche il *saltaro*, che raccoglieva «foco per foco» il bestiame e lo consegnava al pastore in un posto prestabilito, di solito subito fuori del paese.

«... che li saltari ambidue siano obbligati ogni giorno a condur li bestiami delle villa sino al ponte dal Nos in pastura e ivi aspettar che vengino li pastori» (Caldes, 1644, c. 16).

Nei mesi di marzo e aprile, quando la neve cominciava a sciogliersi, le mandrie e i greggi comunali pascolavano nei prati più bassi e vicini al paese, ma man mano che la stagione avanzava, i prati più ricchi e ormai inerbati, venivano chiusi e l'erba lasciata crescere fino allo sfalcio, per cui le mandrie – in maggio e primi di giugno – dovevano andare a pascolare su prati sempre più alti e più lontani, cambiando spesso zona per trovare quelli ancora aperti al pascolo, per poi la sera tornare a casa.

Con questo sistema piuttosto complesso e di antica tradizione, la concimazione dovuta al bestiame al pascolo, diveniva abbastanza uni-

forme su tutto il territorio vicinale, anche se comunque – come abbiamo già detto – la parte più consistente del letame si accumulava vicino alle stalle del paese. Molti capitoli dei nostri documenti insistono anche su di un punto che può sembrare a prima vista marginale e cioè i possibili danni provocati nei campi e prati dall'attraversamento delle mandrie, ma se si pensa che ogni giorno queste dovevano andare e tornare da pascoli sempre più lontani, il pericolo probabilmente era reale. Ancora nel 1307 a Daone, c. 3 si stabiliva

«...quod transeant ad pontem de rì unde transeunt le malge (mandrie) quando vadunt et veniant usque in rì de subter cinglis intus et extra et non in pratis; et habeant viam apud cinglos eundo et reddeundo».

I pastori, reperiti all'interno del paese, ma anche al di fuori, dovevano essere «sufficienti» e giurare davanti ai *sacramentari*, diventando così responsabili diretti della salvaguardia degli animali e obbligati a rispondere di persona di eventuali mancanze

«... se qualche pastore delle bestie d'essa vicinia di Vigo per mala sua custodia, lavorando o dormendo, perderà qualche bestia o a quella nascerà qualche danno, all'ora in tal caso il pastore medesimo doverà pagare la bestia perduta al suo padrone, oppure risarcirlo del danno patito ad estimo e giudizio de' giurati» (Vigo Lomaso, 1756, c. 36).

Inoltre per il loro lavoro i pastori ricevevano un salario, erano pagati dalla comunità con un sistema particolare imperniato su due parti e precisamente: un salario, al quale tutti i vicini in proporzione al loro numero di animali dovevano contribuire e poi la fornitura quotidiana degli alimenti indispensabili, attribuita con il sistema della ruota – di foco in foco – fra le famiglie del paese: *«dar pan e pretio»* veniva chiamato questo sistema e con minime modifiche è stato applicato per secoli in tutto il Trentino rurale

«...se alcun vicino, over altra persona inhabitante in detta villa, al tempo della primavera haverà buoi, vache over altro bestiame che possino andar al pascolo, sii Obligato dar pan al pastor e pagar il salario al medesimo pastor per tutto il tempo» (Amblar, 1691, c. 48).

Le singole famiglie, obbligate ad andar con la *vogara*, dovevano pagare una quota di salario al pastore e fornire a questo il «pane» in determinati giorni fissati dalla ruota, mentre i componenti validi delle varie famiglie erano intenti nel lavoro della segagione e del trasporto a casa del fieno; inoltre le famiglie dovevano fornire al pastore anche un giovane aiutante *fizal* o *famulum* che doveva esser buono e sufficiente, doveva aver più di 14 anni per il bestiame grosso e più di anni 10 per quello minuto

«... che ogn'uno vicino ed abitante in detta comunità che averà bestiami sia tenuto ed obligato, come volgarmente si dice, andare con la vogara in

rottolo secondo l'antica usanza, cioè dar da mangiare e concorrere a pagar il prezo al pastore della vogara o sii gregge dell'armenti, e mandar un fizzle assieme col pastor per custodirle» (Banco, 1728, c. 37).

Poteva però anche succedere che non si trovasse un pastore disponibile ad andare con la *vogara* e allora si prevedeva che coloro che per ruota erano tenuti a dare il «pane» dovessero anche mettere a disposizione un pastore che doveva essere sufficiente, il migliore di casa

«... se per caso non vi fosse pastore a' tempi opportuni che andasse col bestiame o sia vogara di Vervò, che siano tenuti uno ovvero due per casa, delli più sufficienti, dove tocca la roda, andare con deta vogara sin tanto li giurati haverano trovato il pastore» (Vervò, 1749, c. 7).

In diversi documenti si può constatare anche una tendenza a ridurre le differenze fra le varie famiglie, a limitare la presenza delle più ricche e a sostenere le più povere, ed evitare quindi forme di sopraffazione-dominio e di soggezione-sudditanza, possibilità queste sempre tenute a freno dalla rotazione annuale di tutte le cariche, dal sistema assembleare vigente, dall'utilizzo comunitario degli abbondanti beni comuni, dai limiti imposti in alcuni casi al numero degli animali da allevare, ecc.

«Hanno stabilbito ed ordinato che ogni e cadauno vicino di Balino non possi tenere bestiame minuto che al numero di quaranta, 40, ed animali grossi al numero di otto, 8, oltre due alievi e quel numero destinato per il giovo proporzionati alli effetti che coltiva» (Balino, 1794, c. 20).

I vincoli e gli obblighi previsti per il bestiame da latte cambiavano quando si considerava il bestiame da lavoro «da giovo» e quello non produttivo, per il quale si prescrivevano degli ordinamenti particolari dato che non poteva stare con la vogara

«... niuno ardisca mandare bovi o manzi con la vogara delle armente, acciò non faccino qualche male alle armente...» (Banco, 1728, c. 40);

inoltre i buoi, le vacche *gionte*, i cavalli potevano disporre di pascoli particolari o potevano sostare in certi momenti, per non più di 2 o 3 giorni sui prati o in zone regolate.

Gli altri animali, chiamati genericamente bestiame minuto, erano in primo luogo le capre e le pecore, le prime allevate soprattutto per il latte e per la possibilità di vendere qualche capretto, *haedus*, *auzol* e le seconde per la lana (sull'utilizzo della lana non ci viene data nessuna notizia). A questi venivano sempre riservati i prati e i pascoli più alti e poveri, dove i bovini avrebbero avuto difficoltà ad arrivare. Molti divieti riguardavano in particolare le capre, perché venivano considerate animali dannosi nei campi e sommamente nei vigneti per cui venivano bandite dalla campagna in modo che

«simil sorta di bestia infesta non possi mai ed in verun tempo pascolar ne' luoghi sopradetti» (Cimone, 1768, c. 57).

Fra il bestiame minuto erano compresi anche i porci *sues, ruganti*, che in certi casi potevano avere una vogara a se stante come a Peio, 1522, c. 76, a Samoclevo, 1618, c. 23 o a Cis, 1587, c. 45 e potevano anche salire in malga; ma normalmente i porci erano tenuti in stalla e la preoccupazione era che potessero fare dei danni nella campagna circostante per cui in molte Regole si prevedeva l'obbligo di mettere loro gli anelli al naso.

«... *quod aliquis non permitat exire domum suos porchum sive porchos sine anulo in naribus ...*» (Don, 1493, c. 12).

In molte occasioni, spesso ricordate dai documenti, le comunità prevedevano anche il dovere per tutti i vicini di far opere comuni

«... se fosi bisogno far malga da novo, ponti, arche, vie o condur fontane da novo in beneficio del comun et altro a simil caso, tuti siano obligati quelli si ritrovano in casa d'anni 60 in giù...andar a comunar a far tal opere...» (Caldes, 1644 c. 23);

in particolare erano stabiliti dei giorni nei quali tutti i vicini dovevano intervenire e mettere a disposizione lì più sufficienti di casa per *sistemar, comodar, conciar, aptar* le strade del piano e del monte.

Una trattazione a parte meriterebbe poi la questione dei forestieri, i divieti e gli ostacoli frapposti dai vicini titolari di beni e diritti comuni ai non residenti, cioè a coloro che non facevano parte della comunità. Questo argomento viene qui solo accennato per dire che in ogni documento si trova normalmente più di un capitolo che riguarda i forestieri, sempre per porre dei divieti rigidi a proposito del «segar» o «pascolar» gli animali nei prati comuni e altri impedimenti. Ancora nel 1307 si stabilisce

«*quod aliqui forenses non stent in nostra regula de Daono nisi nostro verbo*» (Daone, 1307, c. 10).

La malga

Nel Trentino ogni comunità utilizzava per l'allevamento estivo del bestiame, una o più malghe, che potevano essere in diretto possesso o in qualche caso (raro) in affitto.

La malga, chiamata anche *monte*, consisteva in una distesa di pascoli, quasi sempre al monte, al di sopra dei prati e ai limiti del bosco, dove si faceva pascolare la mandria o il gregge comune per circa 3 mesi – 100 giorni nella stagione estiva.

Oltre ai pascoli, era parte della malga anche un riparo per gli uomini chiamato solitamente *casina*, una porzione della quale era adibita,

riservata alla lavorazione del latte, *la casara*; vicino poteva esserci un riparo per gli animali, consistente in un semplice recinto raramente coperto, chiamato *tresso* o *barco*. La malga era organizzata con un sistema a se stante, ben preciso, che si richiamava ad antiche tradizioni, a consuetudini antecedenti spesso ai nostri stessi documenti.

In primo luogo il bestiame grosso e minuto delle comunità trentine *era obbligato* in ben precise date, a formare una o più mandrie e a trasferirsi sulla malga, per cui ogni famiglia doveva mandar su tutti gli animali che aveva in stalla, «*quod quelibet bestia magna et parva vadat et conducatur in monte sive malga perpetuis futuris temporibus*» (Tione, 1579, c. 24); le eccezioni erano rare e potevano riguardare gli animali ammalati, gli animali da lavoro o una capra per il latte necessario alla famiglia: e questo sempre comunque con licenza degli ufficiali locali.

Il bestiame non era più in mano alla singola famiglia, ma nel periodo estivo formava una mandria o un gregge comune, affidato agli uomini della malga. Questi venivano indicati con nomi diversi a seconda dei compiti che dovevano svolgere.

La figura centrale a cui era affidato il governo e la responsabilità della malga, poteva assumere vari nomi: *console di malga*, *regolano di malga*, *massaro*, *rettor*, *reznar*, *zuto*, *giuto*, *cavedolaro* e altri ancora nelle diverse valli; poteva essere eletto ogni anno dall'assemblea generale dei vicini, oppure nominato da una assemblea indetta appositamente, ma anche andar in ruota – «di foco in foco» – fra tutti i vicini; l'incarico non si poteva rifiutare.

«... per l'avenire in perpetuo nel giorno dell'essaltatione di santa Croce li 14 di settembre, chiamata et avisata la regola della malga siano eletti e creati duoi consoli over regolani della detta comunità per l'anno che viene i quali nelle mani della detta regola debbiano giurare di far le cose utili per la commune utilità della detta comunità e malga, salvo sempre che debbano usar, dir e servirsi della verità» (Mortaso, 1558, c. 49).

I compiti principali che dovevano svolgere, dopo aver giurato nelle mani dei sacramentari, erano quelli di «governar» la malga, cioè provvedere ad assumere diverse persone in primo luogo il casaro, poi i pastori e altri lavoranti i quali a loro volta doveva dare il giuramento.

«... ogni anno dopo il loro giuramento prestato e officio assunto, debba provvedere d'un buon casaro, magalino, due vachari, un capraro e un pastor per le peggio, detto gear, e quelli portare in tempo: e de un buon toro... provvedere del sale necessario... e andar una volta o due su la alla malga a veder se vien danneggiato il pascolo,... de far portar alla malga il paio e le conche commune e ordegni da latte,... comandar il pane da portar in malga...» (Samoclevo, 1618, c. 99).

Le date di carico e scarico della malga erano fissate in modo preciso dalla regola di ogni paese e potevano variare di pochi giorni fra i vari

paesi a seconda dell'altitudine: si saliva in malga nel maggior numero dei casi nella seconda e terza settimana di giugno, – da S. Giacomo o da S. Vito – e si scendeva, si veniva giù, nella seconda metà di settembre – da S. Matteo o da S. Michele –. La permanenza durava circa 100 giorni e poteva variare di poco con delle eccezioni per dei casi di forti perturbazioni atmosferiche; ogni cambiamento di data doveva comunque ottenere la «licenza» del governatore o console della malga.

Nella *casina*, oltre al riparo per gli uomini sempre coperto dal tetto, si trovavano tutta una serie di attrezzi *ordegni* per la lavorazione del latte: in primo luogo la caldaia *caldera* o il paiuolo, dove si scaldava e cagliava il latte, che in certi paesi doveva essere fornita dalla comunità «... la comunità sia tenuta ed obbligata dar sempre la caldera alla malga...» - (Iavrè, 1766, c. 77), poi le bilance *stadere*, dei secchi *covelio*, *scitula* per il latte, dei recipienti *brenzi* per l'acqua, le *fassere over cercherie* delle fascie sottili di legno per circondare e stringere il formaggio e qualche volta anche delle lenzuola di lino «... et doi linzuoli di lino over di canevo...» - (Stenico, 1472, c. 63); la *casina* si doveva inoltre rifornire «far provision» di alcuni prodotti indispensabili come il pane, che doveva essere portato in malga dai proprietari delle vacche *malgani*, il sabato sera o domenica mattina di buon ora e rappresentava un momento particolare per la vita in malga

«... illi qui ferre debent panem ad malgam se presentent cum pane die sabbati in sacho, vel saltem die dominico in mane, antequam bestiamina exeant e malga et pastores mulserint: et casarius alta voce ter vocat illos qui ut supra ferre debent panem: et si se non presentarent, incidat sibi unam recoctam et teneantur satisfacere damnum si quod» (Magras, 1653, c. 37).

Un altro prodotto indispensabile in malga era il sale, utilizzato per il bestiame, ma anche per salar il formaggio e in generale per tutti gli alimenti, poi il caglio *presor* e anche l'aceto *assè*.

Vediamo ora chi stava in malga e come era organizzata la vita lassù. Il governator della malga, chiamato come abbiamo visto con vari nomi, non stava stabilmente in malga, ma poteva salirvi diverse volte per controllare l'andamento dell'attività ed eventualmente intervenire, dato che era responsabile di persona di possibili mancanze «... se mancasse in qualche cosa che per suo difetto la malga patisse, sii obbligato al danno» (Caldes, 1644, c. 20).

Coloro invece che risiedevano per tutto il tempo in malga e venivano pagati «salariati» dai vicini della comunità, erano: – in primo luogo il casaro, addetto alla lavorazione del latte, ma che aveva anche l'autorità – dopo il giuramento – di comandare ai pastori,

«... quod casarius malgae dictorum hominum de Imario debeat licentiarie pastores inobedientes et inhabiles: alis id non agendo, si quid mali acciderit, sibi hoc imputabitur» (Dimaro e Carciato, 1586, c. 40).

Doveva contare quotidianamente «numerare» una o due volte al giorno il bestiame e poi alla fine della stagione – in certi casi alla fine di ogni settimana – far i conti, tirar le somme dell'attività in malga; poi i pastori – chiamati a seconda del caso bovini, caprari, pecorari, porcari – che dovevano mungere ogni giorno le vacche e le capre custodite, «far la guardia» alla mandria o al gregge, ed erano responsabili diretti, spesso assieme al casaro, di eventuali perdite o di danni subiti per negligenza dal bestiame.

Le malghe potevano essere caricate con il bestiame grosso, suddiviso in vacche da latte, per le quali erano riservate le malghe migliori, e in bovini giovani, manze, buoi, vacche infeconde dette «torizze», ai quali, non essendo produttivi, venivano assegnate malghe meno comode e piuttosto povere; poi vi erano i cavalli, gli asini e i muli che però non potevano pascolare in malga con le armente, – solo in un caso, rinveniamo che doveva esser «fatto un cavalaro, al quale cadauno ch'abbia cavalli o cavalle, mulli o mulle debba consegnarglieli» - (Grigno, 1592, c. 40). Troviamo poi il bestiame minuto – capre e pecore innanzitutto – al quale erano destinate di norma le malghe più alte e più scarse.

Non siamo in grado di stabilire che tipo di rapporto vi fosse fra il numero dei bovini e dei caprini-ovini allevato nei vari paesi: possiamo solo dire che l'impegno e la cura maggiore erano riservati ai bovini, mentre le capre erano allevate principalmente per il latte nelle zone più povere, anche se venivano considerate dannose alla vegetazione «sorta di bestiame infesto» (Cimone, 1768 c. 57). Abbiamo anche qualche riscontro sulla presenza dei porci o ruganti – così erano chiamati – in malga, però solo dai primi del '600 in poi, sempre con l'obbligo degli anelli al naso.

I prodotti principali della malga derivavano dalla lavorazione del latte ottenuto nell'ultima fase della lattazione, in quanto la gran parte delle vacche arrivava gravida in malga e partoriva solitamente negli ultimi mesi dell'anno; poteva anche succedere però che nascesse qualche vitello sul monte e allora il proprietario poteva tenersi il latte e doveva cedere il vitello alla malga o viceversa

«... si vitulus vel haedus nasceretur ante mensuram, si voluerit lac, vitulus vel haedus sit communis; et si steterit domi non habeat lac...» (Magras, 1653, c. 15).

Dai documenti non ricaviamo molto a proposito della produzione di latte per bovina all'anno: possiamo solo dire che era molto modesta, probabilmente poco al di sopra dei 10 q. all'anno.

Dal latte si ricavava in primo luogo il formaggio, prodotto tipico e principale della malga, che alla fine della stagione veniva diviso con molta cura fra i vicini in base al numero delle vacche presenti sul monte; nessun documento si sofferma sulla qualità del formaggio. Vi è poi il burro – chiamato spesso *smalzo* o anche *butirro* –, che però ritroviamo

solo dalla fine del XV secolo in avanti, probabilmente per delle difficoltà di lavorazione e di conservazione. Infine la poina o anche *recocta*, considerata però come prodotto secondario, di valore decisamente più modesto.

La divisione dei prodotti della malga alla fine della stagione era un'operazione molto delicata e accurata. Infatti bisognava calcolare quanto latte produceva ogni vacca e per questo bisognava prima misurare e poi pesare il latte. Questo comportava che ogni vicino si portasse in malga, di solito 15 giorni dopo che si era caricata, e assistesse alla mugitura e poi alla pesatura del latte per ognuna delle sue vacche.

«... quando si vuole andar a pesar il latte delle malghe che sono sopra le montagne, il cavedolario con il consenso dei consorti statuisce un giorno comodo alla maggior parte, e poi per li saltari fa avisare per tempo li consorti che hanno bestiami in malga a veder pesar il latte; ed esso cavedolario, la sera avanti il giorno stabilito, con alcuni consorti si trasferisce alla malga e fa monzer tutti li bestiami da latte, siano grossi o minuti, diligentemente di uno in uno ed in urta; e poi il giorno seguente, alla presenza de' vicini e consortali, d'uno in uno ed in urta fa molzer detti bestiami cominciando da quelli che furono molzi prima al sera innanzi, e così seguitando l'urta fatta la sera innanzi; pesando poi il latte di cadaun consortale fedelmente e realmente, segnando il latte di cadaun consorte sopra la sua tessera ovvero stèlla» (val di Fiemme, 1613, c. 46).

Con questo sistema piuttosto complicato, adottato in ogni valle, si riusciva a fissare il latte prodotto da ogni vacca e dopo una serie di calcoli, a dividere i prodotti della malga con la maggior precisione possibile fra i proprietari delle bovine.

Il toro *somenzale*

La pratica della selezione, in particolare per la specie bovina, era operante fin dall'antico; quasi tutti i nostri documenti hanno uno o più capitoli dedicati alla scelta del toro, alla selezione del *somenzale*. Attenzione particolare era dedicata principalmente ai riproduttori bovini. Bisogna tener presente infatti che proprio per questa specie si presentavano due esigenze: in primo luogo occorre scegliere fra i giovani bovini il migliore torello da destinare alla riproduzione e poi erano necessari dei buoi, cioè tori castrati (normalmente più di uno per poterli aggiogare) per il lavoro nei campi ed il trasporto.

Nei secoli XIV-XVII la selezione avveniva generalmente sui vitelli e torelli, di età da 1 a 3 anni, nati all'interno della comunità. La «regola» dettava norme precise a tale proposito, fissando annualmente una data prima della quale i vitelli della comunità non potevano essere castrati. Entro quel termine gli ufficiali di comunità incaricati operavano la sele-

zione passando di stalla in stalla (Favrio, Vigo, Bolzana, 1486 c. 22 e 24; Binio, Cort e Larzana, 1526 c. 13 nelle Giuducarie) «eleggendo» scegliendo i riproduttori per quell'anno

«... uno, havendo vitelli più d'uno e da uno in su, sia obligato salvar uno per toro et il più bello, et non si possi tal vitello far castrare senza lisenza delli giurati e consenso de' vicini...» (Caldes, 1644, c. 19).

Gli ufficiali della selezione potevano essere gli stessi ufficiali della Regola (consoli, regolani, giurati, saltari) o gli ufficiali della malga comunale, o ancora alcuni «malgani» (vicini che caricavano bestiame da latte in malga). Troviamo sostanzialmente due modi di procedere per l'allevamento e mantenimento del toro: il primo, prevalente nel periodo più antico (secoli XIV-XVI), nel quale il «vicino» proprietario del vitello scelto come riproduttore, ne rimaneva il padrone, con obbligo annuale di mantenimento; il secondo, presente già alla fine del secolo XV ma diffuso e praticato in più larga misura nel periodo successivo, con il quale la comunità diveniva proprietaria della bestia acquistata all'interno o all'esterno della comunità con denaro anticipato dalla stessa; in questo caso l'incaricato (di norma un ufficiale di comunità) acquistava il toro, lo presentava alla regola; il toro era poi affidato ad un vicino a ruota, che lo manteneva per un anno; dopo di che, restituito il capitale alla comunità e liberato da quel compito, questi diveniva generalmente pieno proprietario della bestia. (Banco, 1728, c. 43).

Per gli ovini-caprini e i suini il problema rivestiva importanza nettamente minore, tant'è vero che i documenti esaminati dedicano raramente un capitolo al «becho» o al «moltone» (riproduttore caprino e ovino rispettivamente). Le modalità di selezione-reperimento-utilizzo di questi si dimostrano poi simili a quelle dettate per il toro, e comunque molto meno restrittive. Scarsissime sono poi le segnalazioni relative al verro, riproduttore suino a disposizione della comunità intera; lo troviamo segnalato in val di Non a Romallo 1598, c. 79 e a Seio 1616 c. 19.

Invece il «toro comunale» è presente in quasi tutte le Carte di Regola trentine: a Caderzone (Giudicarie) nel 1506 vi sono dedicati cinque ampi capitoli e addirittura dieci capitoli in quella successiva del 1583; la regola della pieve di Ton (val di Non) del 1562 porta in allegato una sezione specifica intitolata «*Per lo thauro ne la pieve de Thunn*»; la Regola di Condino del 1389 prevede al c. 28 che i consoli della comunità debbano annualmente scegliere ben «*octo tauros seu somenzalos*» tra i vitelli nati nella comunità, non castrabili fino ai due anni di età. Per quel che riguarda poi l'aspetto tecnico della selezione, si prevedeva di valorizzare alcuni caratteri particolari.

La «regola» dettava norme precise a tale proposito, stabilendo alcuni tipi morfologici precisi come nel caso delle Giudicarie, quando si ordina di scegliere

«... un toro de bono e sufficiente pello rosso», - (Stenico, 1472 c. 18) o «... un bue seminario di buon pello, cioè o rosso o formentino» (Favrio, 1785, c. 6).

ma anche fissando dei termini annuali prima dei quali i vitelli della comunità da 1 a 3 anni, nati all'interno della comunità, non potevano essere castrati.

Il toro scelto o acquistato dalla comunità poteva essere poi affidato per un turno annuale di mantenimento: o ai «vicini» secondo la «ruota del toro», o ai malgani («vicini» che caricavano vacche da latte in malga) ancora a turno, o agli ufficiali della comunità, nel quale ufficio rientrava anche il carico di mantenimento annuale del toro, o ancora poteva essere affidato «ad incanto» ad un particolare «vicino» (Giustino, 1597, c. 6).

Altra modalità di affidamento era quella del contratto tra comunità e un singolo «vicino», come per la pieve di Ton nel 1562 («*Per lo thau-ro ne la pieve de Thunn*»). L'incaricato (proprietario del vitello scelto come toro) godeva di alcuni privilegi per l'anno di carico: gli toccava (a titolo di salario o «mercede del toro») una certa quantità di prodotti di malga (formaggio e ricotta, raramente veniva compensato in denaro). In diversi casi la regola riservava appositi pascoli destinati al toro comunale; di questa antica consuetudine rimangono ancora oggi chiari segni toponomastici, specie in val di Non («Prà del Toro» segnalato a Bréz, Cavedago, Coredò, Sfruz, Ton e Vervò).

Il toro comunale veniva utilizzato solo all'interno della comunità; in casi rari all'esterno, sempre con licenza della regola.

Il toro seguiva la mandria vicinale «vogara» delle vacche durante il pascolo vicinale primaverile «al piano» e poi andava in malga con le armente durante l'alpeggio;

«... qual torro dovrà... tenerlo nella villa di Iavrè fino li otto aprile secondo l'uso antico e poi condurlo nella valle di San Valentino dove avrà il suo gregge, e poi a suo tempo dovrà mandarlo colla malga nella montagna della Costa o dove si malgheggierà, e starvi fino alla fine di agosto...» (Iavrè, 1766, c. 76).

Qui finisce la parte strettamente agronomica e zootecnica, mentre nella seconda parte vorremmo evidenziare anche l'importanza che nel Trentino rappresentavano i boschi.

Il bosco

Nei secoli passati la maggior parte del territorio trentino era, come oggi, coperto da boschi.

Non è però facile stabilire con precisione la percentuale di copertura nell'arco di tempo qui preso in considerazione, cioè dagli inizi del '300 alla fine del '700.

Per avere dei dati statistici abbondanti e accurati dobbiamo attendere fino al 1900, quando il «Consiglio provinciale d'agricoltura, sezione di Trento» pubblica in base ai dati catastali numerose e dettagliate tabelle riguardanti «Le condizioni agricole-forestali-economiche al lume della Statistica» (Bollettino del Consiglio provinciale d'agricoltura, 1903-1904) per i numerosi comuni (392) e distretti (26) della provincia di Trento, poi riprese e commentate anche da Cesare Battisti nel 1904 in «I boschi del Trentino».

Secondo queste statistiche dell'anno 1900, l'area boschiva si estendeva sul 47% dell'intera superficie provinciale, (oggi è sensibilmente aumentata e secondo i dati dell'Ufficio di statistica provinciale di Trento, 1995, ha raggiunto il 52%). Altri dati sempre per l'anno 1900 ci dicono che 3/4 dei boschi (74%) erano di proprietà comunale e che la gran parte dei boschi privati si trovavano nei distretti cittadini di Trento e Rovereto; inoltre ogni famiglia poteva disporre di 3,9 ettari di bosco: in molti comuni di montagna gli ettari per famiglia potevano diventare più di 10, mentre in altri sul fondo valle (Vallagarina, Lavis, S. Michele, Calceranica, Nanno, ecc.) possedevano quantità minime di bosco; e ancora, sempre secondo queste statistiche, le piante «conifere» prevalevano – 56% – sulle «frondose» – 44% –.

Per i secoli che qui consideriamo possiamo dire che ogni comunità possedeva una propria porzione di bosco più o meno ampia, come nel caso di Amblar:

«Dichino et espongino haver sempre havuti tenuti e posseduti haver hauto, tenuto e posseduto per loro proprio, come anco al presente havere, tenere et possedere per suoi propri, communi, campagna e gazzi». (1692, c. 64);

una quota di bosco magari in comune con altre «ville», ma che non è possibile quantificare considerando i nostri documenti. In quei tempi lontani sicuramente le selve erano più estese che nel nostro secolo dato che man mano che la popolazione aumentava (in particolare nella prima metà dell'Ottocento) la superficie agricola si estendeva per i continui dissodamenti, per l'allargamento dei campi e per l'opera di bonifica di paludi e di zone acquitrinose, con la conseguenza di far arretrare le zone forestali.

L. Scotoni (1974, p. 431), in base ad una ricerca basata sui fito-tonimi delle mappe catastali, azzardava che

«intorno all'inizio del sec. XI, le aree coperte dal bosco erano sensibilmente più ampie di quelle odierne, particolarmente nei bacini dell'Adige, del Noce, del Sarca, Del Chiese, del Brenta e coincidono con le aree che oggi son più densamente popolate, eccetto il medio corso dell'Avisio»

e B. Vecchio (1974, p. 4) sostiene che «In epoca presettecentesca, il peso (era) incomparabilmente maggiore del bosco nella vita quotidiana»:

ma non siamo in grado di dare dati meno generici (occorrerebbero ricerche approfondite). Sicuramente molte comunità comprese nei nostri documenti, come Bresimo, Peio, Rumo, Daone, Tiarno e molte altre, vivevano nei secoli antichi immerse nelle selve e isolate per molti mesi dell'anno con strade ridotte a sentieri o mulattiere, circondate da grandi foreste spesso di incerto possesso e proprietà, fatto questo che comportava frequenti attriti e scontri.

La divisione del monte

Aldo Gorfer scriveva (1988, p. 229) che

«La memoria di una grande foresta indivisa che ammantava fino al limite della prateria alpina i due versanti dei monti che dividono l'alto bacino del Sarca da quello del Noce, è una delle testimonianze «locali» dell'antica considerazione comunista delle risorse naturali. Le divisioni che seguirono, e menzionate talvolta astiosamente dalle fonti scritte, sono il segno dell'affermarsi giuridico delle comunità e della proclamazione del diritto di poter contare su precisi distretti agro forestali-pastorali indispensabili alla loro economia di sopravvivenza...».

I documenti più antichi custoditi negli archivi comunali e parrocchiali di molte comunità trentine restituiscono ricche testimonianze di una lunga serie di eventi che, a partire dai primi del secolo XIII concorsero nel tempo a definire il reticolo dei confini amministrativi montani, fissandone praticamente la configurazione moderna. Gli eventi ai quali qui ci riferiamo sono anzitutto le numerose liti per la spartizione dei territori montani e la definizione dei rispettivi diritti di possesso/proprietà, liti che hanno segnato le vicende di quasi tutte le comunità trentine. Di queste diatribe – annose, dispendiose, talora cruento – rimane oggi ampia memoria nei carteggi, talora decisamente corposi, dei relativi atti processuali.

In poche righe si cercherà di esporre alcune di queste vicende, seguendone gli sviluppi in alcuni distretti montani trentini, cercando in particolare di illustrare il grado di articolazione delle strutture comunitarie di vario livello (rispettivamente: di valle, di pieve, di villa) che insistevano su un certo distretto montano e lo «possedevano» a vario titolo e in varia misura, sottolineando analogie e differenze negli esiti che questi processi di graduale «divisione» produssero nei vari distretti montani.

Il trend generale che la documentazione infatti suggerisce – anzi, chiaramente dimostra – nei casi delle valli di Non-Sole e Giudicarie, per i quali abbondano i dati documentali – è quello di una *progressiva disarticolazione, sfaldamento* delle pertinenze montane competenti alla presunta primigenia comunità generale di valle e l'attribuzione delle

stesse prima alla comunità di pieve, poi ai «colomelli» (quadre, quartieri), e infine alla singola comunità di villa.

Osserva infatti p. Frumenzio Ghetta (1990, p. 177):

«Dalla storia delle comunità rurali in generale, e della comunità di Fiemme in particolare, risulta chiaramente che non furono le singole regole a cedere boschi e pascoli alla comunità generale per formare il patrimonio comune, ma sarà invece la comunità stessa a cedere, ora a questa ora a quella regola, delle porzioni di bosco e di pascolo a seconda delle necessità».

Interessante è anche lo sviluppo di tali processi (segni evidenti, tra l'altro, del progressivo affermarsi giuridico delle diverse strutture comunitarie ai vari livelli), dato il grado differenziato che dimostrano di raggiungere nei diversi distretti montani trentini. Infatti nelle varie zone differente fu il grado di sfaldamento delle competenze delle comunità di valle sui beni comuni e diversa fu la misura con cui i beni comuni «del monte» e relative competenze, vennero trasferite per divisioni alle comunità di pieve e poi alle comunità di villa.

I casi più interessanti al riguardo, che qui brevemente cercheremo di illustrare, sono rappresentati dalla valle di Fiemme e dalle valli del Noce, decisamente dissimili per quanto riguarda appunto l'articolazione delle pertinenze «montane». A questi due bisognerebbe aggiungere altri esempi intermedi, non meno interessanti dei precedenti, con delle peculiarità proprie: come il «Comun Comunale», facente riferimento all'antica pieve di Lagaro; le valli Giudicarie con i loro antichi «Statuti» per buona parte rivolti al criminale; il distretto della città di Trento, comprendente il «Comune» cittadino, le comunità di villa della pretura interna e le comunità esteriori di pieve della pretura esterna.

La valle di Fiemme

Per quanto riguarda l'uso dei beni collettivi (bosco, prato-pascolo e alpeggio) troviamo qui un'articolazione particolare, sia in termini materiali di territorio montano che di relativi diritti, fra le «regole» di villa, i «quartieri» (accorpamento amministrativo di diverse comunità di villa), e lo «statuto di valle».

Gli statuti di Fiemme del 1613, descrivono infatti ai capitoli 1, 39 e 40 le modalità con cui i vicini della comunità godevano dell'uso dei beni comuni:

«La spetabile ed egregia comunità di Fiemme già anticamente è stata divisa in quattro parti, nominate quartieri, le quali e cadauna di esse ha la sua debita parte di tutti li beni comunali d'essa comunità tanto de boschi e selve, quanto di monti, pezze e pascoli ...» (cap.1);

«... tutte le montagne e pascoli e pezze comuni della comunità di Fiemme, le quali vanno in rota, ovvero in urta, come si dice, d'anno in anno e di quartiere in quartiere,... così cadaun quartiere della comunità può a suo beneplacito goder, pascolar, segar ed usufrutuar quella parte di montagna che li tocca in qual modo che li piace e pare...» (cap. 39);

«... tutte le montagne, pascoli e pezze,... sono comuni tra li vicini della comunità, nonostante il ruotolo ovvero urta del quadernolo: talmente che cadaun vicino di Fiemme abitante nella detta valle può con li suoi bestiami de qualsivoglia sorte grossi e minuti, pascolar dalla festa di san Giorgio in poi sino alli 29 giugno in qualsivoglia montagna, ...».

Ogni vicino della valle, entro due termini temporali fissati, poteva liberamente pascolare il suo bestiame grosso e minuto dove voleva, con l'obbligo però di ritornare ogni sera nella villa e regola di residenza

«... non albergando ed alloggiando sulle montagne o pascoli né fuori del solito allogiamento» (cap. 40);

poteva anche tagliare la legna dove meglio credeva nella valle

«... cadaun vicino può a suo beneplacito per uso di casa sua... boscare e far legni nelli boschi comuni della comunità di Fiemme a suo beneplacito dove meglio li piace e li torna comodo...» (cap. 58).

Inoltre tutta una serie di «ordinanze» per i tempi di *montegar* (c. 41) e di *dismontegar* (c. 47), di *segar* (c. 50-53), di *boscar* e *custodir* il bosco (c. 55-59) e di «impegni» per la manutenzione delle strade e le acque (c. 70-72), di «tasse» sul pane, sul vino e la carne (c. 83-97) e molte altre regolamentazioni, riguardavano tutta la valle e non le singole ville. Preposto al governo e alla amministrazione di queste numerose incombenze era eletto lo *Scario* della val di Fiemme

«... in vigor delle antiche consuetudini e privilegi concessi alla spetabile comunità di Fiemme per special grazia... le cose de comun di qualsi voglia sorte vengono governate, regeste ed amministrate per lo «scario» della valle di Fiemme insieme con li regolani...». (c. 2) «... la spetabile comunità di Fiemme per mezzo del scario e regolani de comun e delli suoi uomini e ministri... ha piena autorità e potestà di poter non sollo nelle cose de' boschi, ma in tutte le cose de comun ordinare, statuire e regolare, far ordini e capitoli conforme al giusto ed onesto...» (c. 60).

Con la riforma del 1738 degli antichi ordini dei boschi, resasi necessaria

«... per oviare ad ulteriori disordini ed abusi e procurare al possibile la rimessa e miglior conservazione ed uso di detto boschi...» (Fiemme, 1738)

si tende a rendere più restrittive tutta una serie di norme riguardanti le selve e le vendite di legname, ma persiste l'autorità e la dimensione di valle.

Si vuol qui sottolineare la peculiarità della valle di Fiemme, specie

nel raffronto con altre realtà territoriali comprese nel Principato vescovile di Trento, sia per l'aspetto istituzionale, sia rispetto alla gestione dei beni «comuni», dato che qui permangono radicate delle forti e significative competenze di valle accanto a quelle di pieve e di villa.

Le valli del Noce

Nel caso invece delle valli del Noce, la documentazione disponibile (risalente al XIII secolo) non mostra l'esistenza di strutture amministrative di valle con prerogative e competenze analoghe a quelle fiemmesi.

Notiamo invece che già dal secolo XIII i territori montani erano articolati nelle pertinenze spettanti alle comunità di pieve e poi, all'interno di queste, alle numerose comunità di villaggio. Ma nel medesimo tempo (almeno sino ai secoli XVI-XVII) esistevano alcuni interessanti «rapporti di consorteria e gestione comune del patrimonio montano collettivo», riguardanti più comunità di pieve, come Coredò-Smarano per il monte comune, Taio-Torra per il monte di Predaia o più comunità di villaggio nella stessa pieve, come San Zeno, Banco, Casez, Salter, Malgolo, Tavon comprese nella Regola della montagna della pieve di S. Sisinio (1586) o come Romeno, Don, Amblar nella Carta di regola del 1459 per la regolamentazione della montagna indivisa: quindi una situazione alquanto articolata e complessa.

Nel corso del tempo (a partire dalla metà del secolo XVI) assistiamo ad un graduale e generalizzato «sfaldamento» delle strutture amministrative super-pievane e pievane, con una progressiva divisione delle stesse (sia in termini materiali di territorio che per i relativi diritti) e con il loro conseguente trasferimento esclusivo e definitivo alle singole «Regole» di villaggio.

Purtroppo non disponiamo di documenti che illustrino chiaramente in che modo e a quale titolo le Comunità di pieve di questa zona ottennero o vennero loro confermati dal sovrano territoriale i rispettivi diritti di bosco e prato-pascolo sui loro monti. Non possiamo quindi sapere se in origine fossero coinvolte strutture territoriali a livello di valle, oppure se titolari dirette di tali attribuzioni fossero (come appare più verosimile) le singole comunità di pieve o addirittura le singole «regole» di villaggio, come sembra di poter dire per la valle di Sole: mancano quindi gli elementi documentali relativi alle condizioni originarie. Al riguardo possiamo solo segnalare la presenza dal secolo XIII (e sino al secolo XIX) di alcune persistenze residuali che starebbero a testimoniare una antica condizione di gestione comune di certe zone montane, come nel caso delle pievi di Coredò, Smarano e Taio, dove sopravviveva «il diritto di manara». Questo diritto competeva a soli dieci «vicini» della comunità di Taio, che ne erano titolari e consisteva

nel diritto di tagliare la legna nella misura di una sola *manara* (accetta) e per il solo fabbisogno domestico entro una zona del monte comune pertinente alle comunità di Coredò e Smarano; per converso i «vicini» di Taio, titolari di questo diritto di legnatico, erano tenuti a contribuire alle spese delle rispettive «fabriche» delle chiese pievane di Coredò e Smarano (Welber e altri, 1993, p. 185). Le numerose vertenze confinarie dei secoli XIII-XV, la cui prima memoria documentaria risale al 1210 (Welber, 1993, p. 247), furono decisive nel determinare e definire le rispettive competenze delle comunità. Gli atti dei processi mostrano spesso in azione le singole comunità di villaggio (Tres contro Vervò per il Prà Colombai, Vervò contro le comunità consorti della Predaia, ecc.): quindi già dal secolo XIII era ben avviato e avanzato il processo di divisione del monte.

Il quadro che viene a definirsi nel corso del secolo XIV, mostra una complessa rete di diritti territoriali montani: vi troviamo coinvolte (in misura prevalente) singole comunità di pieve e singole «Regule» di villa. Mancano in ogni caso, come già detto, elementi che possano ricondurre all'esistenza di una originaria (ipotetica) struttura comunitaria di valle, titolare e amministratrice di territori montani collettivi.

Nel corso dei secoli XVI-XVIII la situazione pare ormai delineata: i documenti mostrano infatti in modo evidente la linea di tendenza e l'esito cui sono destinate le vicende di questo comprensorio montano e cioè lo smembramento delle forme inter-pievane e pievane di gestione del «monte» e l'affermarsi dei diritti e delle regolamentazioni delle numerose comunità di villaggio.

È interessante seguire tali vicende attraverso le Carte di Regola a nostra disposizione, in particolare quelle «del monte» (chiamate anche Ordinamenti forestali). Infatti per i secoli XV-XVI e per la zona qui esaminata, disponiamo di diversi esemplari di queste «Carte di Regola del monte» e precisamente: la «*Regula Coredi, Smarani et Frutzzii*» (due esemplari datati 1437-1483), riguardante il monte comune delle pievi di Coredò e Smarano; la «*Carta regulæ universitatis villarum Romeni, Doni et Amblarii*» (1459), riguardante la montagna indivisa patrimonio collettivo delle tre comunità, con riferimento particolare alla foresta di Vallavena; la «*Regula*» della pieve di Ton (1562); l'«*Instrumentum Sisinie plebis*» (1586-1738), riguardante la montagna indivisa patrimonio collettivo dell'intera pieve di S. Sisinio (Sanzeno); la *Carta di Regola delle Quattro Ville-Malosco, Sarnonico, Ronzone e Seio* - 1572-1593: Regola del bosco.

In sostanza ogni comunità di villaggio disponeva di una propria Carta di Regola per il «piano», cioè per la villa e per i campi circostanti ad essa, mentre spesso si trovava consociata con altre (della stessa pieve) per la regolamentazione e la gestione del patrimonio collettivo – «Carte del monte» –, sebbene si assista nel corso dei secoli ad una pro-

gressiva ed evidente tendenza allo smembramento e suddivisione dello stesso.

Sinteticamente osserviamo che, per quanto riguarda Coredo, Smarano e Sfruz, troviamo nel 1437 e poi nel 1483 una «Carta di regola» relativa alla montagna comune indivisa delle due pievi; nella seconda metà del secolo XVI si hanno i primi atti che preannunciano la divisione delle pertinenze montane, divisione ufficializzata nel 1577. E infatti risalgono rispettivamente agli anni 1581 e 1582 le «Carte di regola» relative ai monti di Coredo da una parte, e Smarano-Sfruz dall'altra. Il processo di divisione si porta a compimento verso la fine del secolo XVII; risale infatti all'anno 1696 la «Carta di regola» del monte di Smarano, diviso ora in modo definitivo ed esclusivo da quello di Sfruz (Recla, 1979). Di analoghe «divisioni del monte» tra le comunità di Revò Romallo e Cagnò – avvenute nel 1739 – si desume dal Proemio alla «Carta di Regola di Romallo» (1598, aggiunte 1740), dove si dice che i vicini di Romallo «hanno esposto essere già alcun tempo secuite le divisioni della montagna tra la magnifica comunità di Revò e Cagnò...» e concordano di redigere il regolamento della montagna in esclusiva per la loro parte.

Molto ricca è anche la documentazione che riguarda il monte di Predaia, ambito territorio montano della bassa val di Non con ampi prati falciabili, e perciò conteso da sempre dalle comunità che ad esso facevano riferimento. Dai primi del secolo XIII le pievi di Taio e Torra godevano a vario titolo pro indiviso i diritti sui monti di «Prà Columbar, Pradaia, Schlach, Rodeza, Talvaza, Crono, Travic, Via Nova». Le prime vertenze risalgono alla metà del secolo XIV e vedono coinvolte le comunità di villa di Tres da una parte e Vervò dall'altra. Risale al 1513 la «Carta di regola del monte di Predaia», disciplinante l'uso del monte della Predaia per la porzione spettante alle pievi di Taio e Torra, esclusa la villa di Vervò, che infatti non compare come «attrice» nel documento del 1513 (Welber e altri, 1993, p.173). A partire dagli ultimi anni del secolo XVI si avvia un graduale processo di divisione delle pertinenze montane: prima tra i «colomelli» di villa di una stessa pieve (sia per Taio che per Torra), poi all'interno degli stessi «colomelli», con il trasferimento definitivo delle stesse pertinenze in forma esclusiva alle singole regole di villa, codificato nei documenti ufficiali di divisione del 1745-1758, dove nella «narratio» viene annotato:

«Avvenga che (secondo il proverbio) le cose comuni per lo più vengono comunemente neglette e mal regolate, quindi è che l'infrascritte onorande comunità delle magnifiche pievi di Taio e Torri hano concordemente stabilito e conchiuso di venire alla separazione e divisione della loro montagna commune chiamata Rodeza...» (Archivio comunale di Taio).

Quindi un lento secolare processo di sfaldamento di antiche forme e relazioni comunitarie super-pievane, fra le ville della stessa pieve,

e un affermarsi sempre più evidente, soprattutto nella seconda metà del '700, di numerose comunità di villaggio che reclamavano una propria autonomia e rivendicavano la volontà di autoregolamentarsi, anche se permanevano nel Trentino delle zone dove era evidente la presenza dei poteri di valle.

Si potrebbero fare altri esempi «intermedi» fra la forte presenza di competenze e diritti di valle della val di Fiemme e il trasferimento definitivo delle stesse alle Comunità di villaggio del bacino del Noce; accenniamo qui solo al caso del «Comun Comunale» (1611) in Vallagarina, dove la primitiva proprietà comunitaria della antica pieve di Lagaro venne divisa, soprattutto nella parte pedemontana, fra diverse Comunità, mentre rimase di proprietà comune ancora un vasto territorio prevalentemente montano, che mantenne la sua originaria figura di ente pubblico intercomunale e conservò un proprio statuto per la gestione di boschi e pascoli, alla cui amministrazione partecipavano tutti i paesi dell'antica comunità di Lagaro (Bonatti, 1986).

Regolare - ingazzare il bosco

Ogni comunità di villaggio trentina, a partire dal XIV secolo, si dota di una propria regolamentazione scritta, «Carta di Regola», che in alcuni casi può essere anche doppia, «di piano» e «di monte», approvata dall'assemblea generale e confermata dal Principe-Vescovo di Trento o dai conti del Tirolo. Fra tutte queste ne abbiamo scelte 115, privilegiando le zone di montagna, puntando l'attenzione per questa seconda parte, sul territorio forestale.

In tutti questi documenti molti capitoli riguardano il monte e in particolare la regolamentazione del bosco, che in primo luogo significava porre dei limiti, dei precisi vincoli alla libera appropriazione e al taglio delle piante. In ogni documento questa preoccupazione dell'indiscriminato taglio delle piante e quindi del conseguente impoverimento del patrimonio forestale della comunità, è ribadita con forza e puntiglio in molti capitoli.

Fin dal '300 si stabilisce che

«aliquis non audeat incidere aliquod lignum...» (Fogaria, 1315, 11) o «nulus hominum et personarum dicte plebis audeant facere ligna vel palos in buscho...» (Civezzano, 1370, 1).

Di solito però non era regolato tutto il bosco della villa, ma si precludeva il taglio in una determinata zona, che veniva identificata con tutta una serie precisa di toponimi, tramite i quali era possibile facilmente individuare la parte del territorio.

Questa operazione, provvedimento di definizionizzazione del terri-

torio nel quale si volevano imporre dei divieti, era chiamata *regolar o ingazar* il bosco e la porzione di bosco delimitata e vietata era denominata *gaggio*, ma anche *gazzo* o *gaz* e altri ancora. La parte del bosco non regolato, non ingazzato, poteva rimanere libera e i vicini nelle libere selve «in sylvis non regulatis» (Tione 1579, 73) potevano tagliare a volontà, sia pure in determinati periodi e condizioni.

La formula con la quale si imponevano dei divieti nei boschi – provvedimento di ingazzamento – era molto simile nei vari regolamenti e si ripeteva spesso anche in secoli diversi, come nell'esempio di Pinzolo (1401, 3):

«Statuerunt et ordinaverunt quod aliqua persona, sive terrigena sive forensis fuerit, non audeat nec presumat incidere nec incidere facere aliqua lignamina sive sica, sive viridia fuerit, in gazo dicte communitatis cui dicitur el gazo d'Egna et si aliqua persona contrafecerit, solvat...».

In ogni provvedimento di ingazzamento, gli ordinamenti si rivolgevano ai vicini, «terrigena», e anche ai forestieri, «forensis», imponendo loro di non tagliare e di non far tagliare alberi in un determinato territorio comunale, fissando per i trasgressori una ben precisa pena, che per i forestieri era raddoppiata. Regolare il taglio e lo sfruttamento del bosco era una delle principali finalità, scopo delle Carte di Regola del monte. Con il passar del tempo (dei secoli) le selve libere, sempre più lontane dai centri abitati, si ridussero sensibilmente e comunque anche su di esse si posero tutta una serie di vincoli ed eccezioni. Si potevano trovare limiti meno rigidi in quelle comunità che possedevano grandi estensioni di bosco (Rumo, Bresimo e altri). La tendenza comunque era quella di regolare tutte le selve come a Villa Rendena (1739, 19) «... tutte le selva della sudetta comunità e villa siano sempre regolate da tutto il tempo dell'anno...». Massimo riguardo era riservato alle conifere e fra queste in primo luogo al larice.

Nessuno comunque poteva presumere, pretendere di tagliare legnami nel bosco senza autorizzazione e questa proibizione diventa una specie di formula, che si ripete in molti capitoli:

«... nemo de dicta villa audeat vel presumat incidere aut incidi facere aliqua lignamina...»

e l'elenco «sfilza» delle piante che seguiva: «*laresi, pini, pezzi ed avezzi...*» (con scritture diverse e altri alberi aggiunti) diventa una specie di filastrocca, di cantilena molto comune, presente in gran parte dei documenti.

I divieti erano particolarmente rigidi e prevedevano pene pesanti soprattutto quando il legname era tagliato per essere venduto, quando se ne faceva «mercanzia»:

«Quando questi non gli adoperasse per il bisogno, ma anche ne facesse mercanzia, sarà castigati quattro volte di più della sudetta pena» (Chienis, 1789, 2).

Mentre le pene erano molto meno severe o addirittura era sufficiente chiedere l'autorizzazione al saltaro-gazzaro, quando il legname era utilizzato direttamente dai vicini, «per uso proprio» per riparare o costruire la casa di abitazione per il ricovero degli animali o per far legna da ardere; sia nei secoli antichi:

«... non audeat incidere aliquod lignum... nisi ad edificandum domos vel ad comburendum...» (Folgaria 1315, 12) «... per far et fabricar case, teze, tugurii, alloggiamenti et stalle dei bestiami e per conservar i feni et l'altre cose necessarie nei suddetti luoghi divisi, possa tagliar legnami di qualunque sorte nelle selve regolate...» (Caderzone, 1591, 6);

ma anche nel XVIII sec. come a Bresimo (1727, 10):

«Se alcuno de' vicini avesse bisogno di qualche o più pianti per riparare e rimettere del tutto o in parte le loro case abitanti, anco da fabricarsi da novo, in tal caso li giurati saranno obbligati a dargli tutto il bisognevole legname...».

In molti casi però vi erano dei precisi limiti al taglio, anche per l'uso proprio, come a Sfruz (1580, 51):

«... che si possa fare quattro par di pallanchi per casa per suo bisogno, ma che non possino farne di più scino tanto haverano frustà quelli...»;

oppure viene stabilito che non si può tagliare alberi per un determinato numero di anni, in modo che le piante possano crescere e la foresta rinfoltirsi. Infatti a Celentino e Strombiano (1456, p. 24) si prevede:

«Et hoc incizamus usque ad X annos proximos: et hac condicione quod aliqua persona non audeat nec presumat incidere nec accipere aliqua ligna in pena...»

e anche a Meano (1757, 2):

«... nel gazo non possi essere permesso alcun taglio se non spirati che saranno anni dieci...».

In altri paesi invece si possono tagliare solo un ben preciso numero di piante per anno e non di più, come nel caso di Bocenago (1503, 29) dove si dice:

«possit et valeat in dicto monte... incidere tres pedes arborum pro qualibet anno et non ultra, in poena...».

Vi è poi il caso dell'ordine dei boschi della valle di Fiemme (1613 riformato nel 1738 per ovviare agli abusi antichi) dove si prevede che i vicini possano boscare e far legni per uso di casa, dove meglio loro piacesse:

«... cadaun vicino abitante in Fiemme può a suo beneplacito per uso di casa sua, cioè per le fabbriche e per le seve, ripari delle possessioni, acque, calcare e carbonare, boscare e far legni nelli boschi comuni della comunità a suo beneplacito...» (1613, 58);

inoltre ogni vicino aveva a disposizione ogni anno una «rata», ossia una quota-quantità di legname da mercanzia: «può ogni anno far o far fare la sua rata de legname da mercanzia» che poteva però tagliare e vendere a certe condizioni e in determinati momenti.

Si potevano poi anche riscontrare delle situazioni particolari come a Caderzone dove i pascoli dovevano essere disregolati, per il pascolo del bestiame, ma le singole piante del prato-pascolo dovevano rimanere sempre ingazzate.

«... sia et esser debba sempre disregolato per pascolarlo con il bestiame... ma però che tutti gli arbori d'ogni sorta che sono del detto luogo, siano sempre regolati et ingazati sotto pena...» (1506, 43).

Ma le proibizioni e i divieti diventano particolarmente rigidi e perentori con delle pene molto salate per i contravventori quando il legname veniva venduto ai forestieri o comunque al di fuori della comunità senza autorizzazione. E qui si potrebbero fare moltissime citazioni, perchè questo divieto lo troviamo nella gran parte dei documenti sia antichi che del '700.

A Don (1493, 20) si dice:

«... si aliqua persona haberet aliqua ligna sive lignamina a foco vel ab opere in aliquo loco et aliquis sibi ea vel partem exportaret vel contractaret, quod ille exportans et contractans condemnatur et sit condemnatus in...»

a Telve di sopra (1648, 9)

«nessuno possa fare over far fare in li boschi del comun legnami di sorta alcuna per vendere, et etiam per far calcare e poi vender la calcina a forestieri, ma solum per uso proprio...»,

ma anche a Montes (1703, 37)

«... niuno de' vicini possi far legna se non per il puro bisogno, e non per venderla a persone fureste: et in caso qualche d'uno d'essi vendesse detta legna a' furesti senza il consenso della regola, sii castigato...».

E si potrebbe continuare. Risalta in modo evidente la volontà delle comunità di ostacolare con ogni mezzo la vendita di legname ma anche di altri prodotti ai forestieri o comunque fuori del territorio comunale. In diversi casi si dice semplicemente che non si può vendere, non si può far mercanzia, mentre in altre occasioni si ribadisce il divieto di vendere ai forestieri, mentre si permettono le vendite ai vicini della comunità; in questi casi le vendite potevano avvenire all'interno delle singole ville, ma non all'esterno.

«nissun... abbia ardir ne presuma far alcun legname da vender over donar ad alcuna persona, che non abbia et non tenga foco nella villa di Stenico...» (Stenico, 1472, 43).

Ogni forma di «mercanzia», di vendita di prodotti all'esterno è considerata come un impoverimento della comunità stessa e quindi bloccato in ogni modo. Questa preoccupazione diventerà particolarmente assillante nella seconda metà del '700, quando i comuni saranno ormai fortemente indebitati e costretti ad intaccare e quindi a depauperare il proprio patrimonio boschivo per pagare i debiti o le tasse, come a Meano

«acciò allora, colla vendita di parte del taglio della legna bianca e pini del medemo gazo... si possi pagare in primo luogo tutti li debiti passivi...» (1757,II).

All'interno delle comunità si riscontrano spesso anche alcune attività produttive, in particolare in montagna troviamo le *calcare* e le *carbonare* per produrre appunto calcina e carbone di legna, attività queste che avevano bisogno di molta legna per far funzionare le fornaci. Vi sono dei casi come a Villa Rendena, dove addirittura il legname di tutto un monte era riservato alla calcara: «il loro monte di là della Sarca sia regolato per uso di far la calcara» (1739, 57). Per costituire questa attività era necessario chiedere e ottenere la licenza della Regola informando anche «il signor regolan maggiore over suo logotenente» (Malosco, 1593, 10). In molti casi si prevedeva che non si potesse vendere calce e carbone fuori della villa «non possano vender lignami e carbone for del comun» (Magasa, 1589, 49), ma però potesse esser venduto agli artigiani del paese, come a Tione, a Fondo o a Vervò. «... per beneficio delli ferrari e sloseri di Vervò, cioè di quelli che abitano a Vervò» anche se spesso la quantità utilizzabile era fissata «niuno oltre il proprio bisogno della sua arte possi fare più di tre benne di carbone» e in certi casi doveva essere venduto ai vicini a prezzi stabiliti.

Il gazzo

Il termine «gazzo», il verbo «ingazzar» oltre al significato generico usato fin qui, cioè quello di un territorio regolato da norme precise per l'utilizzo del bosco e per il taglio del legname, aveva anche un significato, una funzione più specifica: il «gazzo» (*gaggio, gaz, gac, gadium* in latino...) infatti era un territorio, una zona, di solito vicina alla villa («il bosco di casa» lo chiama Gorfer, 1988, p. 243), posto normalmente in posizione più elevata, dove le piante non si dovevano tagliare, dato che diventavano una specie di barriera di protezione per le case e le campagne sottostanti del paese per tutta una serie di possibili «rovine», alluvioni, devastazioni ecc.

«Nemo audeat neque pressumat incidere neque incidi facere ligna alicuius generis in loco esistenti super villa Arnaghi... quem locum ex nunc ingagiati omnino esse voluerunt ad hoc ut campanae influvione aquarum non devastentur

prout temporibus elapsis devastatae sunt...» «... et hoc ad deffensionem et conservationem totius villae Magrasii propter aquarum illuvione...» (Magras, 1653, 28-47) «... ma per li tempi futuri perpetuamente sia e rimanga luogo regolato, terminato ed ingazato a beneficio, comodo, sicurezza, utilità et difensione di essa villa di Caderzone; perchè d'indi minacciano e soprastano ruine di piogge ed acque e lavine d'inverno a distruzione di essa villa et delli luoghi a quelle sottoposti...» (Caderzone, 1583, 32).

Nella seconda metà del '700, con l'aumento della popolazione, la salvaguardia del «gaggio» assumeva anche maggiore importanza come a lavrè dove si dice:

«... questo luogo sia regolato ed ingaggiato in forma tale che niuno possa tagliarvi arbore o rama di alcuna sorte... e questo si fa per diffendere la villa e luoghi convicini da ruine e devastamenti, come purtroppo potrebbe succedere...» (1766, 47)

o a Ballino alla fine del '700, dove ormai le concessioni di taglio erano sottoposte a controlli e limitazioni sempre più restrittive, tanto che dovevano essere scritte e non più a voce:

«Se il console o per malicia o per negligenza concedesse qualche licenza in voce, senza il solito viglietto da consegnarsi al saltaro, incorrerà nella pena...» (1794, 48).

I «gazzi», ma anche i terreni regolati, dovevano essere sorvegliati per verificare che gli ordinamenti fossero effettivamente applicati, cominciando delle penalità ai negligenti. Per questo vi era un incaricato chiamato *gazar* o *saltaro della montagna*, eletto o nominato ogni anno dalla Regola per custodire il monte e applicare senza riserve le pene ai contravventori;

«... siano obligati ogn'anno... metter un gazar over più se farà di bisogno, al quale aver qualisia dato il giuramento di custodir fedelmente il monte ed denonciar le delinquenti ...» (S. Sisinio, 1586, 10);

nei primi secoli «il saltaro della montagna» riceveva di solito un compenso in natura da ogni vicino (segale, siligine, orzo, biade), poi in danaro; spesso gli era riservata una parte – un terzo – delle pene inflitte, però doveva giurare di custodire fedelmente e denunciare i delinquenti e contraffacenti, rispondendo di persona, di tasca propria per eventuali dimenticanze o mancanze.

Ma oltre ai pericoli delle frane e delle alluvioni a cui «il gaggio» doveva opporsi, vi erano anche altri pericoli assillanti per le numerose ville, e fra questi in primo luogo vi era il fuoco. Infatti il legno era impiegato in ogni dove: nelle case d'abitazione, nelle stalle, nei recinti e chiusure, in molti manufatti, per non parlare dei fienili, carichi di fieno secco per molti mesi dell'anno. Inoltre gli incendi potevano determinare anche seri danni ai boschi e per questo si prevedevano delle pene

differenziate a seconda che il fuoco fosse stato appiccato intenzionalmente o invece involontariamente.

GIACOMONI

«Che ogni uno di detta villa debba haver buona cura e custodia del fuoco, che non nasca incendio nelle lor case... Che se alcuno causerà incendio nelli gazzi e monti di Samoclevo con dolo, sia tenuto alla pena del detto statuto; e se sarà senza dolo, solamente de colpa, sia tenuto solo alli danni della comunità...»;

pericolosa viene anche considerata la pratica di bruciare gli arbusti, i cespugli per fare le fratte, in quanto l'incendio poteva estendersi al bosco circostante.

«Se alcuno bruciarà fratte, debbia aver cura che il fuogho non vaddi fuora della fratta... niuno tenghia ne faccia fuogho in luoco dubioso d'abrusar, over mettere cose pericolose d'abrusarsi apresso il fuoco... Nè anchora debbi portar thia in su le teze over in luoghi dove saran palie, folie et feni...» (Vigolo Vattaro, 1496, 29-31).

Le piante del bosco

Abbiamo fin qui visto gli sforzi e spesso i contrasti fra le varie comunità per definire e delimitare il proprio territorio forestale e poi l'impegno per la salvaguardia dello stesso con tutta una serie di regolamentazioni, in particolare riguardanti il taglio del legname e lo sfruttamento del bosco.

Ora vorremmo entrare all'interno del bosco e cercare di identificare le numerose specie di piante, essenze arboree, riscontrabili più frequentemente nei nostri documenti, che componevano gran parte del paesaggio forestale, (ripetendo che le nostre indicazioni forniscono solo elementi di carattere qualitativo e non quantitativo, e vengono presentate senza la pretesa di addentrarsi nelle ardue questioni riguardanti la storia e la sistematica botanica o la fito-toponomastica).

Le specie arboree citate nelle «Carte di regola» da noi prese in considerazione, si possono suddividere in tre grandi categorie.

– Le conifere o aghifoglie, termini moderni scarsamente usati nei documenti, mentre secondo il lessico forestale di allora si ritrova frequentemente «spinose», «resinose», «legne spinose», «legne da dasa», oppure si ripete la formula-cantilena «lares, pin, pez e avez...»: «... nè possi ne debba in avenire tagliar legnami spinosi, sì de lares, pez o avez...» (Villa Rendena, 1739, 49). Nelle Giudicarie era diffuso il termine *paghèra* per indicare le conifere: «niuno possa tagliar arbori spinosi di paghèra, cioè pini, larici, pezzi e avezzi...» (Mortaso, 1558, 131). Attenzione particolare era rivolta al mantenimento di queste piante, dato l'alto valore che rivestiva il pregiato e ricercato legname da ope-

ra fornito in particolare dal larice, ma anche dall'abete rosso e bianco – specie riservate appunto alla produzione di legname da opera e quindi di norma escluse dal taglio per ottenere legna da ardere (ad uso domestico, di calcara e carbonara, ecc.); da esse si ricavavano anche prodotti secondari come la *dasa* (dai caschami) o *palanchi* per i *brozzi* (carri) adibiti al trasporto del fieno dai prati di montagna e altro ancora. Abbiamo tentato anche una classificazione delle diverse conifere, cercando di stabilire quanto fossero valutate e considerate le varie piante di larice, *peccio* – abete rosso, *avezzo* – abete bianco e pino dai vicini delle nostre comunità, commisurandole in base all'ammontare delle sanzioni pecuniarie inflitte ai trasgressori per il taglio abusivo delle singole piante. Infatti nei capitoli delle Carte di Regola, si riscontrano al proposito delle pene diverse a seconda dell'importanza che veniva attribuita alle varie piante: da 105 informazioni ricavate dai nostri documenti al riguardo, possiamo dire che il larice ha sempre il valore massimo di sanzione per il taglio abusivo, seguito dal *peccio* e l'*avezzo* quasi a pari merito tra loro con delle pene che possono variare da 3/4 fino ad 1/3 di quelle del larice; ultimo rimaneva il pino con sanzioni ancora più basse. Ciò sta a dimostrare il grande valore attribuito al larice, tenuto in massima considerazione dai «vicini» dei nostri villaggi per i molti pregi posseduti, in particolare come legname da opera resistente agli agenti atmosferici, ed la strenua e attentissima difesa rivolta a queste piante:

«... tutti li laresi che si ritrovano in piedi verdi sul commune o sia monte de Samoclevo sopra la villa, e che nel avenire si ritrovarano ex nunc sieno tutti ingazati, in muodo che niuno di detta villa nè forestieri possino tagliarne nè valersene in conto alcuno senza espressa licentia di vicini data in piena regola...» (Samoclevo, 1618, 71).

– Le latifoglie o caducifoglie (termini moderni) o anche frondose (usato da Cesare Battisti, 1904), che caratterizzavano il bosco «misto trentino» e che sono spesso designate nei documenti come «legne da foglia» o direttamente con il nome delle varie essenze arboree *fovo* - faggio, *rovere*, *tremar* - pioppo, *bedol* - betulla, *coleri* - noccioli, *carpen* - carpine, *querce*, *alnus* - ontano, *stropar* - salice, *mairo* (?) per elencare le più ricorrenti.

«... hanno ingazzito ogni sorte d'arbori et legni da dassa et foglia, cioè laresi, pini, pezzi avezzi e roveri, fovi, tremori, bedolli, colleri e ogni altra sorte di legnami da dassa e foglia...» (Amblar, 1691, 64).

Le specie maggiormente presenti nei nostri documenti, alle quali veniva dedicata maggior attenzione in ragione del loro pregio erano il «faggio» e il «rovere». Nella Carta di regola di Giustino del 1357 il faggio è posto significativamente accanto al pregiato larice «... aliquam arborem foy vel larexii gacii comuni...» (1357, 4), come a Caldes «... que-

sta parte di monte sii disgazato, ma li laresi e fovi del gazo grande siano tuti ingazzati...» (1644, 40), mentre un capitolo apposito della carta di Sanzeno stabilisce che «niuno ardisca nè presumi taliar roveri di niuna sorte...» (1586, 5). Per la distinzione fra questei due prime categorie di piante, viene anche usata la dizione «boschi negri» per indicare le conifere e «boschi bianchi» per le latifoglie.

– Le piante da frutto nelle quali sono comprese sia le piante dei «divisi», cioè dei fondi privati, come la vite, il melo, il pero, il ciliegio e altri, sia le piante «del comune», come il noce e il castagno e anche l'ulivo. Nel primo gruppo la vite meriterebbe un capitolo a se stante, perché a questa pianta sono dedicate ampie parti di diverse Carte di regola, anche in zone come le valli del Noce dove oggi è scomparsa. Le altre piante da frutto, meli, peri, ma anche prugni, cotogni e altri, erano presenti soprattutto nei «brolii», nelle cesure in coltura promiscua, mentre il ciliegio - *ceresar* si trovava nei «divisi», ma anche nel bosco. Le piante del secondo gruppo che crescono nella parte comune della villa, cioè il noce e il castagno, piante da frutto ma anche da legname, si trovano citate in molte località, da Condino ad Arco, da Bresimo a Malè, Croviana, Magras, Banco nelle vali del Noce, a Telve e Torcegno in Valsugana, a Civezzano, Albiano e Meano nel distretto di Trento. Ovunque si disponeva il divieto assoluto di tagliare alberi di castagno e noce posti sul suolo comunale. Ancora nel 1296 a Telve e Torcegno si stabiliva:

«Si aliquis homo acciperet legna de castegnaro perdat... perdat ille qui incideret pro quolibet pede de castegnaro». (1296, 21).

Noci e castagne venivano assegnate ai fuochi vicinali della comunità per «sorte» seguendo le stesse forme e antiche consuetudini per le assegnazioni delle sorti di legna. I saltari erano perciò incaricati di vigilare affinché nessuno batesse nogare e castegnari prima del tempo fissato dalla Regola: a Civezzano si disponeva che

«nullus audeat verberare aliquos castaneis ante festum Sancti Michaelis, qui pertinet dicto comuni...» (1370, 33) e a Bresimo *«nemo audeat neque presumat scodere nogaras in communitate Bresimi...»* (1603, 88).

A Meano troviamo addirittura una indicazione per la coltura del castagno, quando si dice che

«il saltaro debi fare opere quatro al anno a sue spese in far calmi di castagnari, cioè opere una per columello... dovendo anche, con l'occasione che andrà in ronda per il comune, mantener quelli sgarzati, et anche struparli dentro cossì fusse il bisogno...» (1686, 7);

dati molto interessanti sulla consistenza dei castagneti di Meano vengono forniti dal *«Liber quaerelarum sive de damnis datis bonnis communibus in territorio tridentino de annis 1596 et 1597»* (BCT, manoscritto, n° 1880).

Il bosco comunale, dopo un certo numero di anni, aveva bisogno di essere tagliato e ripulito, in modo da rinnovarlo e ringiovanirlo e per questo veniva suddiviso in un determinato numero di porzioni, più o meno coincidenti con il numero di «fuochi» – famiglie che componevano la comunità. Era una operazione che aveva però anche un significato economico importante per i vari «fuochi», dato che questi venivano in possesso di legname grosso e anche minuto di grande utilità e valore per la vita della famiglia contadina di montagna. Per questo la spartizione del bosco comune doveva essere compiuta con grande attenzione, diligenza e con la massima imparzialità. Ad ogni famiglia veniva assegnata una di queste quote con il sistema dell'estrazione a sorte. Da questo ne derivava la dizione ricorrente: «dar le sort», «meter le sort». Le porzioni, «le sort», dovevano esser il più possibile comparabili fra loro, in modo che non vi fossero parzialità o ingiustizie.

«Quando regulani ex gadio volunt dare sortes, debeant prius... ponere sortes ad minus damnum ipsius gadii, distribuendo in singulos focos dictarum villarum,... ut compareant ad accipiendas sortem unicuique assignandam: postea fiet distributio sortem et ad dictas sortes accipiendas, comparere debent maiores cuiusque familiae et... consignare sortem suam...» (Sarnonico e Ronzone, 1586, 4).

Le sorti comprendevano legname grosso e minuto:

«... si dà la sorte de' legni grossi e legni minuti, dase ed altre...» (Romeno, Don e Amblar, 1459, 12),

che doveva essere tagliato e portato fuori dal bosco entro termini di tempo precisi e spesso rapidi:

«doppo che sarano distribuite le sorti, ogni vicino sii tenuto, in pena di perderle, nel tempo che dalli regolani e nostri giurati verrà prefisso... di talliare e condur quelle fuori delli gazzi e boschi: altrimenti, passato detto temine prefisso quelle sorti non talliate nè condotte come sopra, caskino e ritornino a detta nostra comunità...» (Fondo, 1727, 72).

L'assegnazione delle sorti e il taglio conseguente poteva essere fatto in modi e tempi diversi: a Meano poteva avvenire solo ad intervalli di tempo di 10 anni.

«Che nel medemo gazo non possi essere permesso alcun taglio se non spirati che saranno anni dieci...» (1757, II)

e con delle precise limitazioni:

«Che tutte le piante di pezzo, avezzo o larice che in detto gazzo nuovo cresceranno, non possino esser mai tagliare... ma queste resteranno sempre riservate a beneficio per li bisognosi della comunità e case che in essa si ritovano...»;

si poteva anche stabilire come a Civezzano

«Che d'anno in anno venghi fata da cadaun columello la divisione d'un pezzo di detti boschi ingazati, con assegnare ad ogni vicino quella parte che tirerà a sorte, la quale doverà ognuno averla talliata per tutta l'otava di s. Giorgio prosimo a succedere, altrimenti la medema parte sarà perduta...» (1758, 40)».

Vi è poi la questione se le «*sort*» possano o no essere vendute, e qui vediamo che frequentemente vi era l'assenso alla vendita ai «vicini», anche se con dei precisi limiti all'accumulo di più quote di sorti:

«niuno oltre la sua propria sorte, cioè vicino, ardisca comprare più che due altre sorte di larici, in pena...» (Fondo, 1727, 50)

e l'esortazione ad accontentarsi della propria sorte

«... e che ogn'uno sia contento della sua sorte... e che niuno ardisca tagliare nelle sorti d'altri...» (Sanzano, 1586, 6);

vi è invece spesso il richiamo, come abbiamo visto per altri prodotti, a non vendere ai forestieri, tanto che si prospetta la possibilità che sia la stessa comunità ad acquistare in mancanza di altri:

«... niun vicino ardisca vender le sue sorti che annualmente si distribuiscono da' beni comunali d'essa comunità, cioè arbori, dasa foglia, ecc., a' forestieri, senza espressa partecipazione, consenso e licenza dei regolani... e se a caso non li permettersero di venderle a' forestieri, sii obbligata la comunità stessa comperarle a prezzo ragionevole.»

Fratte, novali, ronchi...

Nelle ampie superfici forestali comunali, vi erano delle radure, degli spiazzzi più o meno pianeggianti ricoperti di sterpaglie e cespugli che potevano essere dissodati con il piccone o con la vanga – «roncar» – e qualche volta con l'aratro; in certi casi, soprattutto nei tempi antichi, prima del dissodamento si provvedeva a bruciare le piante presenti sul terreno (debbio), con il pericolo però di bruciare anche il bosco circostante, ma anche con il vantaggio di aumentare con la cenere la fertilità del terreno.

«... Brusando le fratte dove sono larici, si scotano li larici e poi si seccano, in grave danno della comunità...» (Samoclevo, 1618, 69).

Era quasi sempre un lavoro ingrato, dal quale si ricavavano con enormi sacrifici dei fazzoletti di terra. Era il modo per aumentare il terreno coltivato e quindi i prodotti per sopravvivere («le biade»: orzo, segale, miglio), soprattutto quando la popolazione tendeva ad aumentare.

In alcuni paesi, che possedevano foreste particolarmente ampie, vi era la possibilità per tutti gli abitanti di far fratte dove volevano, sia pur con qualche riserva, come a Rumo:

«... li vicini possino fratezare e far fratte per li boschi dove li parerà, stando però pasi 3 lontani dalle strade per non guastarle... et ancho fratezando debbano reservare le piante de laresi, pezi, avezi e pini et roveri...» (1611, 48).

Altri davano la disponibilità di fratezar solo in alcune zone, su alcuni monti, magari lontani, come a Croviana

«... ogni vicino possi far fratte nel monte Sadron e de là del Nos senza alcuna contraditione e senza pregiudicio del gaggio e selva...» (1727, 29).

Vi erano però anche dei villaggi che ponevano dei divieti rigidi all'estensione dei campi in montagna, per preservare il bosco e quindi il legname, per garantire i pascoli e i transiti come a Caderzone

«... non sit aliqua persona cuiusvis sexus et conditionis, qual audeas fratas seu novalia facere in locis gadiatis et regulatis...» (1583, 32).

In particolare le proibizioni si infittiscono nella seconda metà del Settecento, quando già la campagna si era estesa sensibilmente con l'incremento demografico; infatti a Civezzano si comanda

«che nissuno possi roncar o far roncar, e molto meno imposesarsi de' benoi comuni, soto pena...» (1757, 35);

comunque sia i permessi di fratar, di far novali (campi nuovi), di roncar, erano sempre concessi con la clausola che comunque il nuovo terreno doveva essere restituito dopo un certo numero di anni alla comunità, perchè – si teneva a ribadire – erano terreni della comunità e non privati.

«... et hoc quia dicta loca videantur comunia et non divisa...» (Peio, 1522, 71)

e quindi

«... per abolire il pretesto d'appropriarsi tal terreni comuni dopo averli goduti per fratte.» (Grumes, 1745, 17).

Il periodo di tempo in cui ogni «vicino» poteva possedere una fratta variava da paese a paese: a Bocenago era di 2 anni

«... duos annos et non plus...» (1503, 47),

a Dimaro di 3 anni

«... nemo possit tenere runcos et novales sive fratas in dicta comunitate ultra tres annos sine licentia, in pena...» (1586, 36),

«... si possono possedere per il tempo di anni cinque, dopo che l'haverà principiato,...»,

ma con alcune limitazioni

«tra il tempo delli detti anni cinque debbia cogliere solamente tre frue, e nelle dette tre frue da esser raccolte nel detto tempo non si possa o sia lecito semenar marino over formentone, se non una sola volta»

e alla fine il terreno doveva per un certo tempo rimanere a riposo (magese)

«li detti luoghi novali debbiano lasciarsi andar senza altra agricoltura acciò diventino sterili». (1558, 97).

In diversi casi si ricordano anche i pericoli dell'antica abitudine, della tecnica primitiva, di bruciar le sterpaglie e i cespugli per accelerare il lavoro con qualche vantaggio per la fertilità del terreno:

«Che niuno ardisca far frate over portar fuoco apresso li laresi per damnicarli o che per tal causa si dia damno alli laresi» (Sfruz, 1580, 44).

Abbiamo anche riscontrato due casi (ma probabilmente sono di più) nei quali i poveri vengono avvantaggiati nella concessione di far fratte e novali rispetto agli altri «vicini», sempre per quel «senso di eguaglianza» che vigeva nella comunità. E così a Peio tutti possono arare e far fratte, tranne coloro che possono mantenere e alimentare più di 4 vacche suoi propri prati:

«... quilibet dicti comunis possit et valeat ligonizare et arare ad eius libitum, exceptis tamen illis personis ipsius comunitatis quae possunt tenere et alimentare quattuor vacchas super foenum suorum bonorum...» (1522, 70),

mentre a Croviana si dice apertamente

«... dette fratte... debbino esser concesse ai più poveri...» (1727, 38).

Infine si ribadisce ancora una volta in molti documenti che i forestieri debbono essere esclusi da questa opportunità

«... niun forestiero ardischi senza il consenso di tutti li vicini far frate, pascolare, nè far legna sì grossa come minuta o far patuz o apportare altro danno nel commune di Montes» (Montes, 1703, 31).

Per la val di Fiemme, lo Statuto del 1613 prevede per le fratte e i ronchi diversi capitoli. – dal 64° al 69° – nei quali si stabilisce che ogni «vicino»

«... può a suo beneplacito senza contradizione d'alcuna persona su li beni comuni, eccetuato nelli boschi negri e risservati, far e far fare ronchi e fratte in grande e picola quantità secondo il suo volere e potere, e in quelli seminar biade di qualsivoglia sorte...»

e ancora ogni vicino

«... che vole far ronchi può pigliare ed ellegger il luogo dove intende di far il ronco o ronchi dove li pare e piace, mentre il luogo non sia segnato e pigliato da altri...» anche se vi sono dei limiti «... non possono nè devono detti ronchi in modo arare nè far arare nè coltivare, ma solamente zappare con le zappe, sarchi e badili, acciocchè non sia fatto pregiudizio alla povertà.» (1613, c. 64, 65, 66, 67).

Legna da ardere, dasa, resina, cercen...

Gli ordinamenti e gli impedimenti erano molto meno rigidi, si allentavano sensibilmente, quando dal pregiato legname da opera si passava a regolare la legna da ardere, per la quale vi era una certa libertà di appropriazione. A Coredo infatti

«... quis facit ligna ab igne, possit et valeat conducere domum quandocumque voluerit...» (1483, 14),

ma anche nel '700 a Montes

«... niuno de' vicini possi far legna, se non per il puro bisogno e non per venderla a persone foreste...» (1703, 37).

Per i prodotti del sottobosco (dasa, brocon, scorzi, patuz, foglie, ecc.), che potevano rappresentare una quota integrativa significativa per i «vicini», si prevedevano tutta una serie di precauzioni e un disciplinamento particolare. La quantità di dasa (carghe) che era possibile tagliare, i periodi nei quali si potevano staccare gli scorzi dagli alberi, i sacchi di lettiera che era lecito raccogliere ecc., erano spesso fissati e definiti per evitare danni alle piante e al pabulo del bosco. A S. Sisinio si prevede

«... che si dia una volta all'anno sorte di dasa almeno un carro per casa...» (1586, 25),

mentre a Salter sono stabiliti dei tempi precisi per raccogliere le dase

«... alcuno non possa smondar dasa di pino, pezo o avezo in detti gazi dalli sedeci di marzo fino alli otto di settembre...» (1586, 50);

e a Villa Rendena si fissano il numero dei sacchi di foglia da raccogliere

«... niuna persona... ardisca di radunar o far radunar muchi di foglie oltre 2 carghe...» (1739, 13).

Attenzione particolare vi era per la raccolta della resina, sia per i ricavi che era possibile trarne, ma anche per i danni che si potevano arrecare alle resinose (conifere). A Romeno si proibiva la raccolta:

«Che alcuno, sia terriero o forestiero, non ardisca in detti gazzi forare larisi per cavar largato (resina): in penna de...» (1694, 75),

mentre a Malè dai larici si estrae la resina dalla quale si ottiene la trementina da riservare una parte ai vicini e una parte alla mensa vescovile:

«... essendo questi (larici) riserbati, sì per la trementina di ragione della reverendissima mensa, sì anche per necessità e bisogno delli vicini.» (1671, 75).

In diversi documenti (una decina della seconda metà del XV e XVI sec.) si ricorda poi la pratica del «cercenar»

«... over si tiliarà in circa alli laresi, taliando la scorza per farli morire...» (Sfruz e Smarano, 1580, 45);

questa operazione di tagliare la corteccia – «scorza» – facendo come conseguenza morire la pianta, aveva lo scopo principale di far arretrare, di ridurre il bosco e ampliare le zone a prato-pascolo e aumentare di conseguenza il numero del bestiame. Infatti a Stenico nel 1472 si stabilisce

«... in ogni anno andar con tutta la comunità uno di de venerdì e uno de sabeda del mese di maggio nel monte Valagola, a cercenar e boscar» (1472,67),

cioè tutti i «vicini» di Stenico dovevano in due giorni prestabiliti andare sul monte Valagolo a tagliare il bosco e cercenar le piante in modo da ampliare il pascolo (ACS, Ufficio vicariale, Proclami 1701-1766). Negli altri documenti riscontriamo invece la preoccupazione di bloccare e di proibire questa pratica, per evitare di ridurre il patrimonio forestale e per salvare le conifere nei prati pascoli.

«... nulla persona non audeat cercenare aliquod laessum seu largastrum, in pratis divisis seu ex pratis...» (Cles, 1454, 27);

si specifica perfino, che le conifere non si possono «cercenar» nemmeno se sono in prati privati:

«...niuno ardisca cesenar o circinar laresi, pezzi, avezi nè pini... ancorchè siano nelli suoi prati proprii...» (S. Sisinio, 1586,26).

Anche il trasporto in particolare del legname grosso, che in molti casi era calato giù tramite i canali – «tovezar» –, era una operazione difficile e pericolosa, e per questo attentamente regolata. Infatti si premunivano come a Coredò dove

«nemo audeat tovezar aliqua ligna nisi in primis aspiciant aut clamant per tres vices ne damnificent aliquem» (1483, 37).

I forestieri

In tutti i nostri documenti troviamo uno o più capitoli che riguardano i forestieri: è un argomento molto sentito che risalta con toni e

modalità più o meno marcati dagli inizi del XIV secolo fino alla fine del XVIII. Il punto principale, che maggiormente si evidenzia, è quello già ricordato di non vendere ai foresieri, o forse meglio, di non vendere fuori della comunità. A Daone nel 1307 si dice di non vendere fuori della regola né per denaro né per amore.

«Si quis velet vendere de suis bonis, ... non vendat de ipsis nisi vicinis suis de Daono» «nemo de Daono nec precio nec amore deet folia aliquibus foras de sua regula...» (1307, 18-21);

e su questo argomento si potrebbero fare moltissime citazioni. L'impressione è che nel corso dei secoli i toni su questo punto tendano ad inasprirsi e i capitoli contro i forestieri aumentano di numero e diventano sempre più puntigliosi. I forestieri non possono tagliar alberi nel bosco, né far fratte o zappare, ma non possono neanche far foglia o dasa e tanto meno preparare carbone o calcina; oltretutto per loro le pene erano sempre raddoppiate.

«... niuna persona forestiera com'anco li forestieri abitanti di continuo in detta villa, non possi ne debba tagliare o far tagliare o guastare alcun arbore ne' gazi regolati e selve di detta villa»... «niuna persona forestiera non possi far patuzzi foglie o simil robba ne' gazzi regolati di detta comunità in alcun tempo dell'anno.» (Villa Rendena, 1739, 14-16),

ma si stabiliva anche che non si doveva condurre forestieri nel bosco

«né debba condurre forestieri in detto monte a dannificare ne taiar legni» (Coredo, 1581, 33)

e nemmeno alcun vicino «possi nè debbia pigliar bovi forestieri per condur via legnami.» (Villa Rendena 1739, 18).

La tendenza molto evidente e sempre più insistita è quella di proteggere, difendere il proprio patrimonio forestale da interferenze esterne e di valorizzare al massimo le risorse interne. Infatti dopo la seconda metà del '600 la presenza dei forestieri si fa sempre più pressante e crea dei problemi; si distingue fra forestieri che abitano e non abitano nella villa «... forestieri habbitanti overo non habbitanti in detta vicina...» (Amblar, 1691, 56). A Malè si sottolineano

«... li danni che s'apportano alla comunità per il gran numero de forestieri che in quella s'accasano, non havendo questi cosa alcuna di proprio, a tal che hanno in spreggio sì li sacramentari e vicini tutti, presumendosi non obedire alla ragione, sì in pagare le colte come in non haver riguardo alcuno a danneggiare li vicini...» (1571, 74).

Nella pieve di S. Sisinio le pene per i forestieri, normalmente raddoppiate, vengono qui addirittura triplicate rispetto a quelle dei «vicini» (1681, 40-50).

In val di Fiemme

«... niuna persona forestiera, sia di qual grado o condizione esser si voglia, quantunque abitante nella valle, ardisca in modo alcuno intromettersi nei beni comuni della comunità e regole...», (1737, 20)

cioè i forestieri devono restare estranei alla vita ed attività della valle. La richiesta poi di un forestiere di diventare a tutti gli effetti un componente – «vicino», «fuoco» – della comunità, comportava la presentazione preventiva di un attestato di buona cittadinanza dalla «patria» di provenienza e una volta accettato doveva pagare una somma di entrata piuttosto consistente, «sigurtà», e inoltre sottostare a tutta una serie di tassazioni:

«volendo in avvenire qualsiasi forestiero domiciliarsi nella comunità, debbi preventivamente esibire li necessari atestati de' buoni costumi e motivi per li quali parte dalla sua patria: e venendo adnesso, debbi presentare nella comunità idonea sigurtà per la somma di fiorini 100 alle mani...» (Civezzano, 1757, 54).

Oltre al raddoppio delle multe, bastava che chiunque della comunità denunciasse un forestiere, perchè fosse creduto (Salter e Malgolo, 1586, 40) e addirittura chi non denunciava una infrazione di un forestiero, veniva sonoramente multato:

«Qualunque vicino di Ranzo, ritrovando a pascolare e boschegggiare gente forestiera e non denunciandolo alla comunità, s'intenderà incorso nella pena di...» (Ranzo, 1755, 16).

Da ricordare anche che le somme raccolte con le pene inflitte ai trasgressori, spesso venivano divise in tre parti di cui un terzo andava al fisco, un terzo alla comunità e un terzo «all'accusador» che normalmente era il «saltaro» – «gazaro», ma nel caso dei forestieri poteva essere ogni «vicino» con più di 14 anni:

«... la terza parte delle quali pene sia dell'eccelso fisco, un'altra terza del accusatore e l'altra di detta comunità; e ciascuno di detta cominuità, maggiore d'anni 14, possi accusar...» (Giustino, 1597, 13);

a Telve se i forestieri contravvenienti non erano in grado di pagare le pene venivano messi alla berlina

«et se non havessero da pagare alla penna, siano posti per hore 3 alla berlina.» (1648, 57).

Le pene venivano raddoppiate, se compiute di notte.

La caccia e la pesca

I nostri documenti dicono molto poco, a proposito dell caccia e della pesca, e questo può sorprendere, perché le ampie selve erano ric-

che di selvaggina e di animali da preda e quindi potevano rappresentare per i miseri abitanti delle numerose comunità sparse nelle valli, una considerevole integrazione della povera ed essenzialmente cerealicola mensa contadina. Ma al proposito non possiamo dire molto. I diritti di caccia e pesca dovevano essere riservati (erano un privilegio) ai signori: in primo luogo al Principe Vescovo e alla sua corte, ma anche, con il suo consenso, ai dinasti, ai prelati e ai nobili locali. A tal proposito nella Carta di regola di Rumo (una delle pochissime che ne parli) il cap. 29 ricorda: «Di non uccellare, lacciare nè cercar lumazzi... È cassato dalla reverendis sima superiorità» ..., perchè la caccia non era considerata materia di competenza della comunità e perciò non era ammessa nei capitoli della Regola comunitaria.

Ci sono però due eccezioni. La prima riguarda la val di Fassa, dato che nel suo Statuto diversi capitoli definiscono la questione (Fassa 1782, 52- 60). Viene infatti stabilito che:

«Essendo in questa giurisdizione la caccia e la pesca un principesco diritto e regale, resta quindi severamente proibito ad ogni e qualunque suddito o forrastiero il cacciare e pescare senza la previa sovrana licenza.»

Per concessione particolare a piacimento revocabile,

«viene accordato alle persone ecclesiastiche ed ai nobili di poter, per sola ricreazione, ne' tempi e luoghi permessi, il poter coll'archibuggio cacciare ed ammazzare le lepri, volpi ed uceletti, con esclusione però degli altri selvatici...»

«... resta proibita, il cacciare e molto più ammazzare cerva e cervi senza una previa e particolare licenza dell'eccelsa superiorità»...

e ancora

«resta vietata la medesima ne' mesi d'aprile, maggio, giugno, luglio sino li 10 agosto riguardi il volatile: eccettuati li cedroni e sforzelli, che sarà lecito ammazzare sul canto ed eccettuate le anitre, li colombi e gli ucelli di rapina; per li quarupedi poi restano le caccie generalmente proibite... eccettuando li camozzi, le volpi o altri animali nocivi come lupi, orsi, ecc.» (Fassa 1782, 52-60).

La seconda eccezione riguarda la val di Fiemme, nella quale al capitolo 75 del libro primo dello Statuto del 1613, è previsto che

«... per vigor delle antiche consuetudini, ragioni, privilegi, immunità ed osservanze della comunità di Fiemme, che cadaun vicino abitante in detta villa può a suo beneplacido cacciare, uccellare e pescare in qualsivoglia luogo e modo, tanto di giorno che di notte in e per tutta la comunità di Fiemme ed infra suoi confini e pertinenze, senza contradizione d'alcuna persona... ma persone foreste non puono nè devono intrometersi a cacciare, uccellare e pescare...» (Fiemme 1613, 75).

Gli uomini di Fiemme, che godevano di un'amplissima autonomia in seguito agli antichi patti stipulati con il Principe Vescovo nei secoli lontani, potevano cacciare e pescare liberamente nelle foreste della loro valle.

Dai documenti non possiamo dire molto di più: possiamo immaginare però che la caccia e la pesca di frodo fosse praticata frequentemente dai contadini delle ville, anche perchè ogni tanto le «Carte di regola» ricordano le proibizioni di porre lacci, trappole, reti, di uccellar con la civetta e altri divieti.

Le Carte di Regola furono abolite nel 1805 in quanto considerate «delle illecite combricole di popolo». I nuovi comuni della Principesca Contea del Tirolo, sottoposti a varie leggi dall'autorità dietale e centrale di Vienna nel corso del XIX secolo, non godettero più dell'autonomia e libertà di autogoverno di quei tempi antichi. Molti regolamenti però, riguardanti i prati-pascoli, le malghe e anche i boschi, continuarono a sopravvivere e ad essere applicati ancora per lungo tempo e in certi casi sono arrivati sino a noi, sotto forma di usi civici, come regolamenti di malga, come consortele, ecc., a conferma della straordinaria capacità di aderire alle necessità economiche e organizzative della montagna trentina che in essi si era perfezionata.

Fonti manoscritte

- M. MORIZZO, *Documenti riguardanti la Valsugana*, Voll. I, II e III, Biblioteca Comunale di Trento, manoscritti n. 2685, 2686, 2687, 1890-1892.
- G. RABENSTEINER, *Estratto dei documenti esistenti nel vecchio archivio del Comune di Caderzone, riordinato per cura di quel Comune nel 1861 (coll'opera di G.R.)*, Biblioteca Comunale di Trento, manoscritto n. 2007, 1861.
- G. RABENSTEINER, *Regesti dei documenti dal 1357 al 1721 conservati negli archivi comunali di Giustino e Massimeno in Rendena*, Biblioteca Comunale di Trento, manoscritto n. 2008, 1862.
- S. VALENTI, *Regesto delle pergamene dell'Archivio comunale di Pinzolo*, Biblioteca Comunale di Trento, manoscritto n. 5471/20, 1903.
- S. VALENTI, *Regesto delle pergamene dell'Archivio comunale di Darè*, Biblioteca Comunale di Trento, manoscritto n. 5471/17, 1906.

Edizioni di documenti

- F. BIANCHINI, *Le pergamene condinesi del Duecento*, Condino, 1979.
- F. BIANCHINI, *Le pergamene condinesi dei secoli XIII-XIV*, Condino, 1983.
- F. BIANCHINI (a cura di), *Le più antiche pergamene dell'archivio comunale di Condino*, Provincia Autonoma di Trento, Servizio beni culturali, Ufficio beni librari e archivistici, Trento, 1991.
- F. BIANCHINI, I. LEONARDI, *Pergamene e Statuti di Iavrè. 1384-1766*, Gruppo Sportivo nel 30° Anniversario di fondazione, Iavrè, 1993.

- F. BONATTI, *Carta di Regola della Magnifica Comunità di Aldeno, XVIII sec.*, in «Bollettino della Biblioteca Comunale di Aldeno», Aldeno, 1877.
- F. BONATTI, *Cimone*, Ravina di Trento, 1986.
- G. CICCOLINI, (1993) *Ossana nelle sue memorie*, Tip. solandra G. Mariotti, Malè, 1913. Ora in ristampa anastatica, a cura del Centro Studi per la Val di Sole, 1993.
- G. CICCOLINI, *Inventari e registi della Val di Sole*; 3 volumi: I *La pieve di Ossana*, II *La pieve di Malè*, III *La pieve di Livo*, Trento, 1936, 1939, 1965.
- S. DEVIGILI, M. DEVIGILI, *Carta di Regola di Mezzolombardo dell'anno 584 con aggiunte e modificazioni successive fino al 1791*, Manfrini, Calliano, 1979.
- U. FANTELLI, *Castèl. Un paese... una storia*, Centro Studi per la Val di Sole, 1994.
- F. GIACOMONI (a cura di), *Carte di regola e statuti delle comunità rurali trentine*, 3 vol., Edizioni Universitarie Jaca, Milano, 1991.
- L. GIACOMONI, «Lo Statuto della comunità di Povo», in *Studi Trentini di Scienze Storiche*, XLII (1963), n. 1, pp. 46-70, 1963.
- D. GOBBI, *La villa de Bedol*, Comune di Bedollo, Bedollo, 1990.
- D. GOBBI, *La Regola di Stenico*, Ponte Arche, 1987.
- E. RECLA, *Smarano. Notizie storiche*, Artigianelli, Trento, 1989.
- G. RICCADONNA, *Antichi statuti delle Sette Ville del Banale*, Comune di San Lorenzo in Banale, 1994.
- SPES, *Gli Statuti di Tione 1579-1757*, Comune di Tione, 1974.
- SPES, *Le Regole di Spinale e Manez. Volume primo: dalle origini al 1789*, a cura delle Regole di Spinale e Manez, Ragoli, 1977.
- G. SUSTER, *La Regola di Scurelle (1552)*, R. Carabba, Lanciano, 1887.
- F. TURRINI, *Carte di regola della comunità di Vermiglio nel secolo XVII*, Centro Studi per la Val di Sole, 1989.
- F. TURRINI, *Monclassico e Presson*, Centro Studi per la Val di Sole, 1995.
- S. VALENTI, *Notizie documentate e la Carta di Regola di Caderzone*, in «Archivio Trentino», XXVI (1911), pp. 5-49 e pp. 103-128, 1911.
- M. WELBER, F. GIACOMONI, M. STENICO, C. BERTOLINI, *Taio nel XV e XVI secolo. Vita di una comunità rurale*, Comune di Taio, 1993.
- A. ZIEGER, *La valle di Sole - Census ananici 1215*, Centro studi per la Val di Sole.

Bibliografia generale

- PROVINCIA AUTONOMA DI TRENTO, Serv. statistica, *Annuario statistico*, 1993, 1994, 1995.
- Cesare BATTISTI, *I boschi del Trentino*, estratto da «Tridentum» 1904, 1904.
- Cesare BATTISTI, *Il Trentino*, G. Zippel, Trento, 1898.
- C. BATTISTI e E. DE FELICE, *Vecchie voci amministrative delle comunità rurali alpine*, in «Archivio per l'Alto Adige», XLIII (1949), pp. 338-351, 1949.
- W. BÄTZING, *L'ambiente alpino, trasformazione, distruzione, conservazione*, Melograno, Milano, 1987.
- M. BLOCH, *I caratteri originali della storia rurale francese*, Einaudi, 1973.
- O. CACCIAVILLANI, *La proprietà collettiva nella montagna veneta sotto la Serenissima*, Signum Edizioni, Limena/Padova, 1988.
- M. CALZOLARI, «Alpe» e «Alpi» nel paesaggio medievale dell'Appennino Settentrionale, in M.A. ROMANI (a cura di), 1987, pp. 13-27, 1987.
- E. CAPUZZO, «Carte di Regola e usi civici nel Trentino», in *Studi Trentini di Scienze Storiche*, LXIV (1985), pp. 371-421, 1985.

- A. CASETTI, *Guida storico-archivistica del Trentino*, Collana di monografie della Società di Studi per la Venezia Tridentina, Trento, 1961.
- E. CASON ANGELINI, *Note sull'alpeggio nel bellunese e nella Val di Zoldo*, 1991, in D. PERCO (a cura di), 1991, pp. 7-38.
- L. CESARINI SFORZA, *Spogli di pergamene. Archivio comunale di Terlagio*, in «Archivio Trentino» XV (1900), fasc. II, pp. 223-247, XVI (1901), fasc. I, pp. 53-94 e fasc. II, pp. 165-200, XVIII (1903), fasc. II, pp. 207-241; 1900-1903.
- R. CESSI, «L'urbano trentino del 1387», in *Studi e ricerche storiche sulla regione trentina*, pp. 5-164, Padova, 1957.
- N. DELUGAN, C. VISANI, «Corpi e territorio. Le trasformazioni della val di Fiemme nel XVI secolo», in *L'ordine di una società alpina. Tre studi e un documento sull'antico regime nel principato vescovile di Trento*, a cura di C. MOZZARELLI, Milano, 1988.
- A. DI BERENGER, *Dell'antica storia e giurisprudenza forestale in Italia*, G. Longo, Treviso e Venezia, 1863.
- M. DORIA, *Caratteri della toponomastica alpina*, in «Archivio per l'Alto Adige», LXXV (1981), pp. 51-86. Atti del Convegno «Toponomastica Trentina. Trento, 28-29 maggio 1981».
- D. GASPARINI, *Mortalità de' bovini seguita nel territorio trivigiano nell'anno MDCCXI*, 1991, in PERCO (a cura di), 1991, pp. 171-205.
- F. GHETTA, *La valle di Fassa. Contributi e documenti*, Edizioni Biblioteca Padri Francescani, Trento, 1974.
- A. GORFER, *Comunità di villaggio e proprietà collettiva. Aspetti dell'evoluzione storica. Il caso del Trentino*, relazione al Convegno «La foresta e l'Europa. Gestione ed uso dei beni silvo-pastorali pubblici o collettivi», Trento, 11-12 settembre 1987.
- A. GORFER, *L'uomo e la foresta. Per una storia dei paesaggi forestali-agrari della regione tridentina*, Manfrini, Calliano, 1988.
- A. GORFER, «Foresta e cultura. Il caso Trentino con riferimento al Tirolo del Sud sul versante meridionale delle Alpi», in *Natura Alpina*, 47 (1996), pp. 1-12, 1996.
- G.P. GRI, «Marcare le orecchie delle mucche. Nota sulla pastorizia nelle Alpi orientali», in *SM Annali di S. Michele*, 3/4, 1990-1991.
- P. GUICHONNET (a cura di), *Storia e civiltà delle Alpi. Destino storico*, Jaca Book, Milano, 1986.
- P. GUICHONNET (a cura di), *Storia e civiltà delle Alpi. Destino umano*, Jaca Book, Milano, 1988.
- F. HUTER, *Tiroler Urkundenbuch*, Voll. I, II, III, Innsbruck, 1937, 1949, 1957.
- V. INAMA, *Carte di regola dell'Alta Anaunia*, in «Archivio Trentino», XXVIII (1913), pp. 129-190, 1913.
- G. KEZICH, P. P. VIAZZO (a cura di), «La frontiera nascosta» riveduta. Ecologia, economia, etnicità nell'arco alpino, Atti del Seminario Permanente di Etnografia Alpina (S. P. E. A.) - 1° ciclo, in *SM Annali di San Michele* - n. 6, 1993. (I singoli contributi sono segnalati specificatamente in questa scheda bibliografica con il riferimento: in KEZICH-VIAZZO (a cura di), 1993).
- F. LEONARDELLI, (a cura di), *Cadine. Uomo e ambiente nella storia. Studi, testimonianze, documenti*, Gruppo «La Regola», Cadine, 1988.
- G. MENEGUS, *Annotazioni su figure regoliere e organizzazione del pascolo nel Cadore*, in PERCO (a cura di), 1991, pp. 107-128, 1991.
- M. NEQUIRITO, *Le carte di regola delle comunità trentine. Introduzione storica e repertorio bibliografico*, Arcari, Mantova, 1988.
- M. NEQUIRITO, *Tutela e sfruttamento dell'ambiente nelle antiche «regole» del Trentino*, 1993, in KEZICH-VIAZZO (a cura di), 1993, pp. 75-83.
- D. PACE, *Excursus storico sugli usi civici nel Trentino*, in «Dendronatura», 2/88 (1988), pp. 7-14, 1988.

- V. PALLABAZZER, *Su alcuni termini e usanze pastorali della regione dolomitica*, in D. PERCO (a cura di), pp. 215-224, 1991.
- G. PAPALEONI, *Le più antiche carte delle Pievi di Bono e di Condino nel Trentino (1000-1350)*, in «Archivio Storico Italiano», serie V, tomo VII (1891), pp. 1-66 e pp. 225-266, 1891.
- G. PAPALEONI, «I "divisi" e le origini di Pradibondo», in *Studi Trentini di Scienze Storiche*, XXI (1940), n. 2, pp. 109-121, 1940.
- D. PERCO (a cura di), *Malgari e pascoli. L'alpeggio nella provincia di Belluno*, Comunità Montana Feltrina; Centro per la documentazione della cultura popolare, Quaderno n. 10. Pilotto, Feltre, 1991. (I singoli contributi sono segnalati specificatamente in questa scheda bibliografica con il riferimento: in PERCO, a cura di, 1991).
- S. PIFFER, *La montagna avara: un ciclo agro-silvo-pastorale del passato a Garniga*, in «Economia Trentina», 4/1987, pp. 61-106, 1987.
- U. PISTOIA, *Pascoli e alpeggio in Valle di Primiero nei secoli XIII-XV*, in D. PERCO (a cura di), pp. 61-65, 1991.
- U. PISTOIA (a cura di), *La valle di Primiero nel Medioevo. Gli statuti del 1367 e altri documenti inediti*. Monumenti storici pubblicati dalla Deputazione di Storia Patria per le Venezie; nuova serie, volume XXIV, Deputazione Editrice, Venezia, 1992.
- E. QUARESIMA, *Vocabolario anaunico e solandro*, Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia-Roma, 1964.
- G.B. RIGONI STERN, *Le malghe: ecosistema antropizzato e contesto socioeconomico moderno*, in KEZICH-VIAZZO (a cura di), pp. 85-90, 1993.
- E. ROSSINI-C. VANZETTI, *Storia dell'Agricoltura italiana*, Edagricole, Bologna, 1987.
- M.A. ROMANI (a cura di), «Alpe» e «Alpi». *Economie e Società della montagna tra Medioevo e XIX secolo*, in «Cheiron», IV, n. 7 e 8, 1987.
- L. SCOTONI, *Fitotoponimi e antica estensione del bosco trentino*, *Rivista Geografica Italiana*, pp. 417-433, 1974.
- G. SEBESTA, *La via delle malghe*, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, S. Michele all'Adige, 1982.
- G. SELLAN, «La malga? Bruciatela!» *Territorio, risorse, spazio nella cultura dei mòcheni della valle del Fersina*, in KEZICH-VIAZZO (a cura di), pp. 91-108, 1993.
- E. SERENI, *Storia del paesaggio agrario italiano*, Laterza, Bari, 1961.
- P. SIBILLA, *Il gruppo corporato di «Vicinanza» e la proprietà collettiva in una comunità Alemanica Alpina. Riconsiderazioni su di un argomento storico-culturale*, in M.A. ROMANI (a cura di), pp. 137-171, 1987.
- B. SIMONATO ZASIO, *La controversia per l'estrazione del buttiro*, in D. PERCO (a cura di), pp. 147-169, 1991.
- B. SLICHER VAN BATH, *Storia agraria dell'Europa occidentale*, Einaudi, 1972.
- G. TOMASI, *Terminologia del fieno in area prealpina*, in D. PERCO (a cura di), pp. 245-24, 1991.
- B. VECCHIO, *Il Bosco negli scrittori italiani del settecento e dell'età napoleonica*, Einaudi, Torino, 1974.
- P. VIAZZO, *Comunità alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo a oggi*, Il Mulino, Bologna, 1990; edizione originale: Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- L. ZANZI, E. RIZZI, *I Walser nella storia delle Alpi. Un modello di civilizzazione e i suoi problemi metodologici*, Edizioni Universitarie Jaca, p. 42, Milano, 1988.
- C. ZOLDAN, *I pascoli di Campotorondo. Tre secoli di locazioni (1500-1700)*, in D. PERCO (a cura di), pp. 67-75, 1991.

La salvaguardia del paesaggio nelle zone di montagna

di Silvio
GUINDANI

La situazione degli alpeggi. Un approccio transfrontaliero

1. Introduzione

Lo studio sulla salvaguardia del paesaggio nelle zone di montagna è stato promosso dalla Fondazione Courmayeur. La Fondazione, che raggruppa diverse istituzioni e personalità (come per esempio la Regione autonoma valle d'Aosta e il Comune di Courmayeur), svolge diverse attività in contatto con i grandi organismi internazionali, l'ONU e l'UNESCO in particolare. Essa si assume il compito di approfondire vari temi di attualità con un approccio di tipo interdisciplinare promuovendo convegni, seminari, studi e ricerche.

In questo contesto la Fondazione ha dato vita all'*Osservatorio della Montagna* che consente di organizzare una riflessione con l'obiettivo di approfondire la materia della montagna in un'ottica transfrontaliera, interdisciplinare e operativa.

La presente ricerca analizza la situazione degli alpeggi nella valle d'Aosta e nelle regioni frontaliere del canton Vallese (Svizzera), della Savoia e dell'alta Savoia (Francia). Essa è il frutto di una feconda collaborazione transfrontaliera che ha implicato la Fondazione Courmayeur con il suo *Osservatorio della Montagna*, l'Istituto agricolo regionale della valle d'Aosta (IAR), l'Associazione svizzera di Servizio alle Regioni e ai Comuni (SEREC) e l'Ufficio di studi e ricerche franco-svizzero in materia territoriale TRANSVERSAL⁽¹⁾.

Queste regioni di montagna sono più o meno caratterizzate dall'abbandono o dalla diminuzione delle attività agro-pastorali tradizionali; esse devono inoltre confrontarsi con l'emergere di nuove attività socio-economiche, turistiche in particolare.

Lo sviluppo del settore secondario e del terziario in generale, (turismo e comunicazioni), ha accompagnato il regresso delle attività agricole e pastorali. Parallelamente, la crescita economica ha concentrato le attività economiche e la popolazione nel fondovalle e nei centri principali. I comuni delle valli laterali e dei versanti hanno dunque subito una perdita importante di popolazione.

La regressione del settore primario in termini di aziende agricole e di capi di bestiame ha avuto delle conseguenze negative sul modo di



occupazione del territorio e sul mantenimento del paesaggio coltivato tradizionale. In molti comuni l'equilibrio mantenuto dall'attività agricola è rotto o sul punto di esserlo; diverse aree agricole, maggenghi e alpeggi sono abbandonati o in via d'abbandono.

I responsabili locali s'inquietano di questo processo d'abbandono poichè la sparizione delle risorse naturali – il paesaggio in prima linea – significa pure perdita di attrattività turistica e di identità locale. La diminuzione dell'attività agro-pastorale va di pari passo con la perdita d'importanza del patrimonio economico, storico-culturale e sociale del territorio.

2. Problematica

L'analisi di alcuni indicatori statistici degli ultimi vent'anni per la valle d'Aosta, ci mostra l'evoluzione del numero delle aziende agricole e della superficie agricola utile (SAU) secondo la zona altimetrica.

Evoluzione delle aziende agricole

NUMERO DELLE AZIENDE	1970-1980	1980-1990	1970-1990
Alta montagna	- 23,2%	- 17,7%	- 36,8%
Media montagna	- 16,8%	- 4,4%	- 20,4%
Fondovalle	- 4,2%	- 10,3%	- 14,1%
Totale regione Aosta	- 10,1%	- 10,3%	- 19,3%

Evoluzione della superficie agricola utile

SUPERFICIE AGRICOLA	1970-1980	1980-1990	1970-1990
Alta montagna	- 21,5%	- 28,3%	- 43,7%
Media montagna	+ 2,3%	+ 23,3%	+ 26,2%
Fondovalle	+ 30,5%	+ 8,9%	+ 42,3%
Totale regione Aosta	- 0,4%	- 3,4%	- 3,8%

Come si può constatare, rispetto all'insieme della regione, i comuni dell'alta montagna hanno subito una notevole diminuzione del numero delle aziende agricole (quasi due volte tanto); le aziende restanti usufruiscono oggi di una superficie agricola che si è dimezzata nel corso degli ultimi vent'anni.

In sintesi si possono fare le seguenti osservazioni:

- le aziende agricole valdostane, meno numerose, continuano a utilizzare la stessa quantità di superficie agricola;
- i centri aziendali si spostano dall'alta montagna verso la media montagna e soprattutto al fondovalle. In questo contesto, i modi d'utilizzazione cambiano;
- una distanza (fisica e sociale) sempre più grande separa gli alpeggi dalle aziende fornitrici di bestiame. Parallelamente si constata un'inadeguatezza tra la localizzazione delle aziende agricole e i centri di decisione comunali. Per questo fatto, la convergenza d'interessi per l'utilizzazione del territorio è sempre meno evidente.

3. Finalità della ricerca

Due questioni principali sono alla base della ricerca:

- vista la diminuzione del bestiame, il rischio d'abbandono degli alpeggi è importante: quali alpeggi si possono abbandonare senza troppo ipotecare l'attività agricola restante, l'economia turistica locale e, in definitiva, la situazione del paesaggio?
- quali misure bisogna prevedere per favorire il mantenimento dell'attività alpestre in una prospettiva di salvaguardia del paesaggio e di sviluppo economico dinamico nei comuni interessati dall'inchiesta?

I comuni interessati alla ricerca sono i seguenti:

- per la Valle d'Aosta:
La Thuile (760 abitanti); Doues (403 abitanti); Courmayeur (2600 abitanti);
- per la Savoia e l'Alta Savoia:
Beaufort-sur-Doron (2009 abitanti); Les Houches (2217 abitanti);
- per il canton Vallese:
Bagnes (5495 abitanti); Trient (109 abitanti).

In un primo tempo, due altri comuni *test* dell'alta valle di Susa (Piemonte) erano stati integrati nella ricerca; si tratta dei comuni di Chiomonte (1015 abitanti) e di Bardonecchia (3186 abitanti); la ricerca vera e propria ha però preso in considerazione solo i comuni della regione transfrontaliera franco-italo-svizzera.

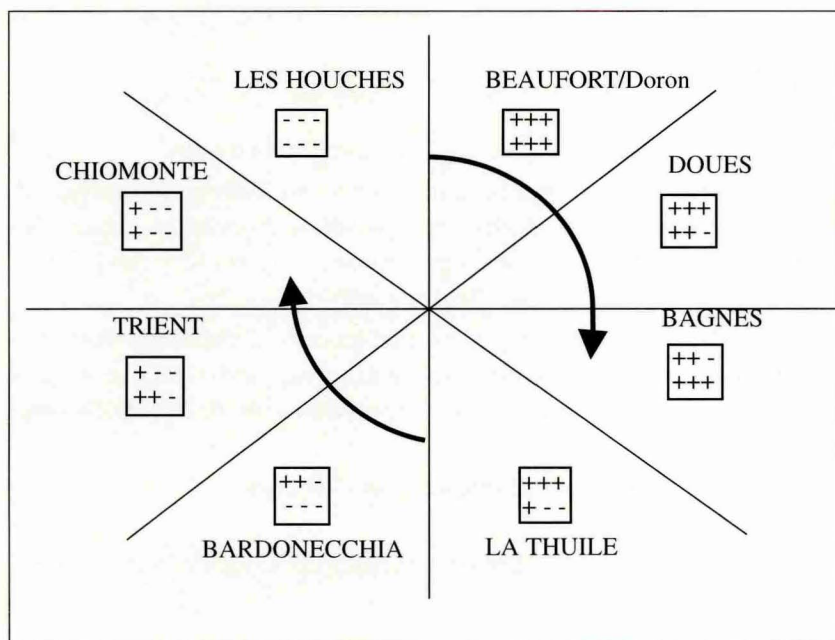
Una prima tipologia dei comuni (senza Courmayeur) ha permesso di mettere in relazione la zona alpeggi con la zona villaggi (parte superiore e inferiore del territorio comunale) al fine di determinare la situazione del paesaggio.

Criterio I: situazione a livello degli alpeggi.

Criterio II: situazione a livello dei villaggi.

LEGENDA:

- +++ Salvaguardia del paesaggio assicurata.
- ++- Qualche problema d'utilizzazione, abbandono delle superfici poco accessibili o meno facili da utilizzare.
- +-- Grossi problemi d'utilizzazione, abbandono di superfici importanti, utilizzazione ridotta a poche superfici.
- Abbandono.

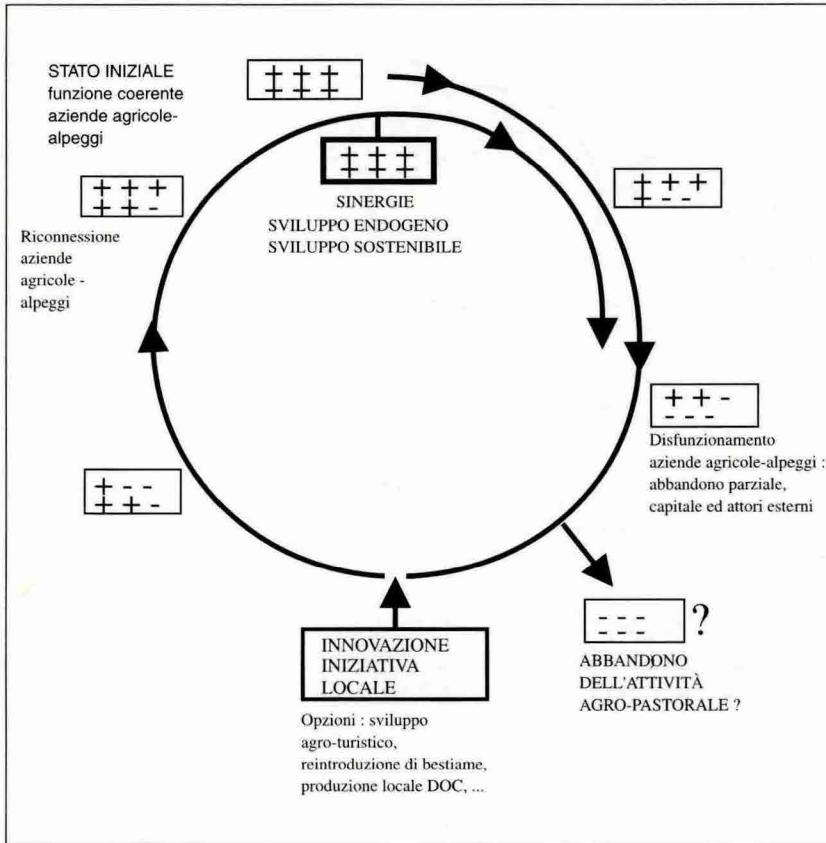


In sintesi si può dunque affermare che «più il legame tra le aziende agricole del villaggio e gli alpeggi è debole, più la funzione degli alpeggi e la salvaguardia del paesaggio diventa problematica».

L'evoluzione dell'attività agro-pastorale ha sovente trasformato i legami che univano le aziende del villaggio con gli alpeggi d'altitudine. Al fine di riconnettere la zona alpeggi alla zona villaggi e dunque di favorire una funzione più dinamica degli alpeggi e garantire la salvaguardia del paesaggio, si tratterà di creare «una nuova dinamica locale basata sullo sviluppo agro-turistico e sulla promozione di prodotti locali ad alto valore aggiunto».

La figura seguente illustra questa dinamica:

GUINDANI



4. Metodologia

Il paesaggio di montagna rispecchia l'interrelazione costante di tre componenti principali:

- la componente economica locale
- la componente ambientale
- la componente socio-culturale

La metodologia della ricerca si basa sull'analisi dei fattori che caratterizzano l'evoluzione delle zone di montagna, in particolare dell'economia alpestre.

La situazione del paesaggio è condizionata da una serie di elementi che figurano nel questionario sottoposto ai diversi attori intervistati nei comuni interessati dall'inchiesta:



Allo scopo di conoscere la realtà attuale dell'economia alpestre e il suo impatto sul paesaggio, le interviste fatte agli alpigiani e proprietari degli alpeggi, ai responsabili politici, amministrativi ed economici delle zone interessate, sono state sintetizzate nei cinque grandi temi seguenti:

- 1) l'identità e la tradizione;
- 2) le condizioni di proprietà e di utilizzazione degli alpeggi;
- 3) il problema della modernizzazione e della meccanizzazione degli alpeggi;
- 4) la relazione tra agricoltura e turismo;
- 5) le politiche pubbliche: il ruolo dello Stato e in particolare quello dei Comuni.

L'interpretazione dei risultati delle inchieste ha tenuto conto delle caratteristiche delle persone intervistate (tipo d'attori), delle loro aspirazioni, delle loro attitudini e dei loro comportamenti (azioni individuali e collettive).

Questa relazione metterà soprattutto l'accento su di un aspetto fondamentale della ricerca: l'identità e la tradizione. Queste due componenti si caratterizzano per la loro «trasversalità» e influenzano considerevolmente gli altri aspetti di tipo tecnico, politico o economico. Nell'ambito della nostra ricerca, l'approccio all'identità collettiva si è basata su tre elementi indissociabili e interattivi:

- l'identità memoria;
- l'identità appartenenza;
- l'identità progettuale;

L'identità memoria prende radici nel passato; essa interpreta l'esistenza della collettività, la sua storia, il suo vissuto collettivo.

L'identità appartenenza trova la sua ragione d'essere nel quotidiano; essa si basa principalmente sulle relazioni che intercorrono tra l'uomo e il suo contesto naturale, sociale, economico, politico e culturale. Le modifiche di questo contesto implicano un cambiamento d'attitudini e di comportamenti e, di conseguenza, un'evoluzione costante dell'identità del gruppo.

L'identità progettuale si fonda e si trasforma nell'azione; essa è il risultato delle identità *memoria* e *appartenenza* e si orienta verso scelte collettive che rivelano le aspirazioni del gruppo e il suo progetto sociale. «Una forte identità progettuale facilita la dinamica partecipativa e permette la realizzazione di uno sviluppo socio-economico e culturale di tipo endogeno».

5. I principali risultati

5.1 DEGLI ALPEGGI TRA MODERNISMO E TRADIZIONE

Un vissuto familiare

A parte l'interesse economico evidente nella conduzione dell'azienda, la motivazione più importante è legata al vissuto familiare dell'imprenditore. Questa identità di tipo storico che si esprimeva nel lavoro della terra e nelle tradizioni della collettività locale si riassume in una frase: «fedeltà ai vecchi».

Un rinnovo d'interesse per la cultura rurale

La messa in questione della civiltà post-industriale e l'interesse crescente dei visitatori per la cultura rurale valorizzano il ruolo attuale dell'economia alpestre. L'allevamento della vacca da combattimento (razza nera d'Hérens) appassiona soprattutto i giovani in tutto il perimetro transfrontaliero.

Immagini e realtà dell'alpeggio

Malgrado ciò, i giovani non sono sempre disposti a lavorare all'alpeggio; l'immagine è sovente quella di un lavoro «sporco», duro, senza possibilità di ore libere per lo svago. Quest'immagine corrisponde spesso alla realtà. All'altro estremo, da parte di molti turisti e abitanti delle città esiste una connotazione mitica degli alpeggi, di tipo romantico, nostalgico e patriottico (per quel che concerne la Svizzera in particolare).

Un'identità patrimoniale

Identità sociale, identità familiare, identità territoriale ma pure identità patrimoniale. In questo contesto, il prodotto dell'alpeggio, il formaggio in particolare, si rivela importante. Questo prodotto è il segno tangibile dell'attività alpestre; esso costituisce la componente economica maggiore dell'identità collettiva che permette di stabilire un legame tra il passato, il presente e il futuro in un'ottica di sviluppo endogeno. In questo contesto, la cooperativa dei produttori riveste un ruolo determinante; essa permette infatti una forte identificazione al prodotto, una partecipazione attiva dei produttori in seno alla loro istituzione e un'apertura alle attività agri-turistiche.

L'importanza della proprietà dei mezzi di produzione e la questione della mano d'opera familiare

La proprietà dei mezzi di produzione e l'impegno della mano d'opera familiare nell'azienda costituiscono gli elementi chiave della problematica relativa a un'identità legata al mondo agricolo e pastorale in generale. Essi contribuiscono ad affermare e a rafforzare l'appartenenza familiare, socio-professionale e territoriale della popolazione interessata e permettono la continuità dell'attività degli alpeggi (impegno, investimenti).

Meccanizzazione o no?

L'adozione o no della mungitrice meccanica costituisce un aspetto importante dell'identità degli imprenditori, in particolare nella valle d'Aosta. Per delle ragioni tecniche ed economiche ma pure per delle ragioni legate alla tradizione, parte di questi rinuncia all'istallazione della mungitrice meccanica e ciò malgrado la presenza importante di vacche lattifere (cento e più). Si preferisce dunque ingaggiare personale (raro, caro e ... marocchino) piuttosto che meccanizzare. Inoltre, il latte troppo pulito, munto a macchina, non garantisce la buona qualità del prodotto mentre quello munto a mano s'arricchisce di una flora microorganica che permette una buona maturazione del formaggio.

Che tipo di formazione?

La mancanza di formazione professionale non sembra porre dei grossi problemi ai nostri interlocutori. La lunga esperienza e le tradizioni ereditate dai padri compensano una teoria considerata sovente come superflua. In questo contesto la tradizione familiare sembra ancora una volta giocare un ruolo determinante.

La questione dell'agri-turismo

Quando l'attività agricola è forte e ben strutturata, le sinergie con le attività turistiche sono accettate e stimolate. La condizione è dunque

che la funzione economica e culturale del lavoro della terra debba costituire lo zoccolo principale sul quale si innestano tutte le altre attività accessorie e complementari.

5.2 L'IMPORTANZA DEI PARAMETRI SOCIO-CULTURALI COMUNE PER COMUNE

	BAGNES (CH)	TRIENT (CH)	DOUES (AO)	LA THUILE (AO)	COUR- MAYEUR (AO)	BEAUFORT (F)	LES HOUCHES (F)
Omogeneità socio-professionale	++	+	+++	+	-	++++	-
Tradizione familiare	+++	-	+++	++	-	++++	
Identità patrimoniale (vache d'Hérens)	++++	+/-	+++	++	-	++	++
Identità patrimoniale (prodotto alpeggio, ruolo della cooperativa)	++	-	++	++	++	++++	-
Proprietà dei mezzi di produzione	++	-	++	+	+	++++	-
Mano d'opera familiare	+	-	++	+	-	++++	+

Sui sette comuni presi in considerazione dall'inchiesta, tre si caratterizzano particolarmente per il loro tipo d'identità: il comune vallesano di Bagnes, quello valdostano di Doues e soprattutto il comune savoiardo di Beaufort. L'omogeneità socio-professionale di Doues e di Beaufort è importante; questi due comuni a vocazione agro-pastorale posseggono ancora una popolazione agricola numerosa.

In questi due comuni e in quello di Bagnes, la tradizione familiare assume ancora un ruolo importante in rapporto all'attività agro-pastorale dei capi azienda. L'identificazione con la famiglia contadina (fortemente legata all'identità sociale e territoriale del comune) è rafforzata dal fatto di possedere dei mezzi di produzione propri e dall'impegno diretto della mano d'opera familiare nell'azienda (principalmente a Beaufort). La formazione dell'imprenditore nell'ambito della famiglia (ruolo del padre) e il fatto d'avere praticato la vita dell'alpeggio già dalla «più tenera infanzia» contribuiscono a rafforzare questa identità particolare e rafforzano la volontà di continuare l'attività agro-pastorale.

Il patrimonio bovino, in particolare la vacca nera da combattimento d'Hérens, costituisce pure un elemento importante dell'identità patrimoniale transfrontaliera. Questo fenomeno è più marcato nei comuni di Bagnes e di Doues. Un altro patrimonio che rafforza il sentimento d'appartenenza territoriale, la coesione del gruppo e le motivazioni per proseguire l'attività è costituito dal prodotto stesso: il formaggio. La sua messa in valore, di tipo cooperativo, permette (soprattutto a Beaufort dove l'or-

ganizzazione è più «vicina» al produttore) una forte identificazione con questo patrimonio, una partecipazione sentita dei produttori in seno alla loro istituzione e un'apertura alle attività agro-turistiche connesse.

5.3 TIPO D'IDENTITÀ E PROSPETTIVE

	BAGN- ES (CH)	TRIE- NT (CH)	DOUES (AO)	LA THUI- LE (AO)	COUR- MAY- EUR (AO)	BEAU- FORT (F)	LES HOUC- HES (F)
Identità memoria	+++	+	++++	++	+	++++	+
Identità appartenenza	++++	+	+++	+	-	++++	-
Identità progettuale	++	-	++	-	-	++++	-

«Il tipo d'identità che caratterizza il comune di Beaufort (e in minor misura quelli di Doues e di Bagnes) si rivolge al passato, anima il presente e si proietta verso un futuro prossimo».

	BAGN- ES (CH)	TRIE- NT (CH)	DOUES (AO)	LA THUILE (AO)	COUR- MAY- EUR (AO)	BEAU- FORT (F)	LES HOUC- HES (F)
Adeguazione turismo agricoltura	++	-	++	+	-	++++	-
Prospettive di sviluppo endogeno	+++	+	+++	+	-	++++	-

Per quel che concerne le prospettive, il tipo d'identità di questi tre comuni (del comune di Beaufort in particolare) permette un'apertura alle attività turistiche complementari e favorisce un processo di sviluppo endogeno e sostenibile. «Questo processo è basato sul controllo dell'economia locale da parte degli attori interessati, sulla loro partecipazione alle istituzioni, sul rispetto della specificità socio-culturale del territorio, e sulla volontà di salvaguardare l'ambiente naturale e costruito che caratterizza l'area».

6. Il «modello» di Beaufort

Come abbiamo potuto constatare, il comune di Beaufort costituisce «l'esempio» di una buona gestione del territorio, delle risorse agro-pastorali e turistiche in particolare; vediamo da vicino le ragioni di questo successo:

- 1) *Tipo d'attori* - Gli agricoltori professionali hanno il potere decisionale.
- 2) *Identità locale e patrimoniale* - L'identità di Beaufort è legata ad un progetto produttivo rivolto al futuro (identità progettuale).
- 3) *Sistema di proprietà e di produzione* - La proprietà privata e la conduzione diretta sono preponderanti.
- 4) *Risorse agro-alimentari* - La valorizzazione del latte si basa principalmente sulla produzione D.O.C. ed è controllata da una cooperativa locale.

- 5) *Connessioni con il turismo* - Gli agricoltori e la loro cooperativa propongono un'immagine dinamica e un marketing all'attivo nella regione così come nelle prestazioni agro-turistiche legate al prodotto «Beaufort».
- 6) *Azioni individuali e collettive* - Le iniziative e le azioni degli imprenditori, della cooperativa e dell'amministrazione locale sono convergenti (spesso tramite le stesse persone).
- 7) *Volontà politica* - L'amministrazione comunale offre un sostegno attivo al settore rurale.

7. Proposte d'intervento

Al fine di assicurare la viabilità dell'economia alpestre, quattro condizioni devono essere prese in considerazione:

- la dimensione socio-culturale;
- i modi di proprietà e di produzione;
- l'impegno politico a livello locale;
- il peso dell'agricoltura in seno a l'economia locale.

Le proposte d'intervento si riassumono dunque in sette punti:

1. Incentivare e salvaguardare un prodotto di qualità
 - Fabbricazione artigianale all'alpeggio: protezione e promozione del prodotto.
 - Fabbricazione in caseificio o centrale cooperativa: promozione del prodotto in collaborazione con le organizzazioni turistiche e commerciali locali e regionali.
2. Sviluppare le prestazioni turistiche
 - Vendita diretta dei prodotti all'alpeggio: prodotti freschi (ricotta, burro) e formaggio (fabbricazione invernale).
 - Luogo di ristoro con preparazione di pasti semplici e tipici della zona.
 - Struttura con possibilità di pernottamento.

Nel contesto dello sviluppo agri-turistico, rileviamo l'importanza dell'azienda privata e familiare (ruolo della moglie e dei figli dell'imprenditore).
3. Continuare gli interventi tecnici sugli alpeggi
 - Concimazione (sistema di pompe e tubatura mobile).
 - Mungitura meccanica e mobile.
 - Installazione di punti d'acqua per evitare grandi spostamenti del bestiame e gli effetti negativi sulla cotica erbosa.
 - Miglioria delle installazioni di fabbricazione del formaggio.
 - Connessione dell'azienda alpestre con l'azienda forestale.

4. Coordinare l'aiuto pubblico

- Creare delle associazioni d'interesse collettivo agricolo (SICA) sul modello francese: convenzioni tra imprenditori e attori pubblici e privati (banche) finalizzate al mantenimento e al rinnovo dell'edilizia rurale e alpestre.
- Creare una banca per lo sviluppo dell'agri-turismo (sostegno finanziario e tecnico, promozione dei prodotti e dei servizi, assistenza tecnica, finanziaria, amministrativa e di gestione).

5. Creare una rete transfrontaliera e internazionale degli imprenditori

- Scambio d'informazioni e di esperienze, sinergie possibili.
- Promozione dei prodotti locali su di un mercato più largo.
- Creazione di Gruppi Europei d'Interesse Economico (GEIE) al fine di ottenere degli aiuti sostanziali dall'Unione Europea.

6. Ripristinare l'attività agro-pastorale

- Facilitare l'accesso alla proprietà ai giovani agricoltori del luogo o imprenditori esterni: neo-rurali.
- Ricostituire un capitale bestiame: contratti con agricoltori del piano; iniziativa privata per la costituzione di stalle comunitarie in loco (promotori turistici, privati, collettività pubbliche, ...).
- Aiuti finanziari per le installazioni tecniche.

7. Informare e sensibilizzare i giovani, in particolare

- Tramite le scuole.
- Organizzazione di soggiorni all'alpeggio.
- Promozione dell'agri-turismo per giovani famiglie: trekking e itinerari storico-culturali transfrontalieri da un alpeggio all'altro.

In questo contesto, la Fondazione Courmayeur promuove quest'anno uno studio finalizzato alla definizione e all'organizzazione d'itinerari didattici transfrontalieri «da un alpeggio all'altro» al fine di contribuire alla salvaguardia del paesaggio e alla promozione delle attività agro-pastorali e agri-turistiche. Una seconda ricerca sarà finalizzata allo studio della specificità culturale e dell'identità transfrontaliera che si riaggancerà alla problematica rurale di queste zone e che sfocerà, come per le altre ricerche, su delle proposte operative.

Note

(¹) Hanno collaborato alla ricerca, per la Fondazione Courmayeur: Roberto Ruffier e Roberto Artaz; per lo Iar: Carlo Francesia e Giancarlo Bagnod; per Serec: Paul Sauvain e per Transversal: Christophe Devouassoux e Silvio Guindani.

L'idea di una «Alpine society» ovvero: perché abbiamo bisogno degli americani nelle Alpi?

di Reinhard
JOHLER

Un americano nelle Alpi

Il turista saturo di civiltà vede «le Alpi come una specie di museo nazionale e di luogo di riposo»; così affermò l'etnologo svizzero Richard Weiss nel 1962. All'interno di un tale scenario la popolazione montana dovrebbe ricoprire un ruolo simile a quello degli «ultimi pellerossa che vivono nelle riserve indiane del Nuovo Mondo» [Weiss 1962: 243]. Questo parallelismo con i «selvaggi» è più ovvio di quanto non possa apparire di primo acchito. Le Alpi scoperte durante il periodo del Romanticismo da artisti ed intellettuali [Bergier-Guzzi 1992], nel 19° secolo si trasformarono rapidamente nel raggiante «paesaggio nostalgico» degli alpinisti inglesi, degli scrittori tedeschi, dei frequentatori russi dei luoghi di cura, nonché dei turisti americani. Verso la fine del 19° secolo anche Mark Twain aveva intrapreso una traversata a piedi dell'Europa, che avrebbe dovuto trovare il suo culmine nella visita della Svizzera. Egli trovò lì ciò che aveva cercato (e ciò che era stato descritto numerose volte da altri turisti in maniera entusiastica):

«Dopo un po' intravedemmo alcune pecore che pascolavano accanto ad un limpido torrente che scendeva da una parete di roccia alta trenta metri, ad un tratto sentimmo provenire da un luogo vicino, ma invisibile ai nostri occhi un armonioso *Huliholdrioh*: ci rendemmo così conto che, per la prima volta, stavamo ascoltando il famoso *Jodel* degli abitanti delle libere riserve di caccia alpine. [...] Lo *Jodel* riecheggiò più volte e il suo suono era molto piacevole e brioso. Poi apparve anche chi aveva cantato lo *Jodel*, cioè un pastorello di sedici anni, e noi, ebbri di felicità e pieni di gratitudine, gli regalammo un franco pregandolo di voler cantare ancora qualche *Jodel*. Egli continuò a gorgheggiare mentre noi lo ascoltavamo. Dopo un po' decidemmo di riprendere la strada e lui ci accompagnò generosamente con il suo *Jodel* finché non ci vide più. Dopo circa un quarto d'ora incontrammo un altro pastorello che cantava lo *Jodel* e gli regalammo mezzo franco, affinché continuasse a gorgheggiare anche lui. Anche questi ci accompagnò con il suo *Jodel* finché non ci vide più. Da quel momento ogni dieci minuti incontrammo uno *Jodler*, al primo regalammo otto centesimi, al secondo sei, al terzo quattro, al quarto un penny, non pagammo più il numero cinque, sei e sette e nel corso del resto della giornata impedimmo agli altri *Jodler* di gorgheggiare dando loro un franco



a testa. Stanno un po' esagerando con questo *Jodel* delle Alpi» [Twain 1967:128-129].

Lo *Jodel*, lo dimostrò anche il sopracitato Richard Weiss, era divenuto dal periodo del Romanticismo un simbolo nazionale della Svizzera. Egli aggiunse, generalizzando, che nel 19° secolo questo «folclorismo dei pastorelli», inizialmente diffuso dietro lo stimolo di un'influenza esterna, si era rapidamente trasformato in una benevola «autotrasfigurazione» degli abitanti delle Alpi. È già stato ripetutamente affermato che tali percezioni esterne, dal sapore esotico, possono portare la popolazione nativa a stilizzare certe proprie caratteristiche «alpine». Ciò vale anche per altre regioni, come ad esempio per il Tirolo [Jeggle-Korff 1974]: lì, grazie all'influenza dei canti e dei costumi tipici del luogo, la vita alpina adottò in pieno un patrimonio culturale inizialmente inventato dai *Tiroler Nationalsänger* per intrattenere un pubblico di cittadini e nobili.

I cosiddetti *Volkskundler* ⁽¹⁾, gli studiosi delle tradizioni popolari, nei paesi germanofoni della fine del 19° secolo quasi non erano in grado di comprendere questa evoluzione. Ciò provocò due conseguenze: un forte pessimismo da un lato, accompagnato d'altro canto da una inesauribile *search of authenticity* [Bendix 1997] che li portò a voler comunque distinguere tra la cultura popolare «vera» e quella «estranea», per lo più soggetta all'influsso urbano. Negli anni Sessanta del nostro secolo si discusse vivacemente di questo «problema del folclorismo» [Bausinger 1966], però era chiaro che, partendo da tali presupposti, non si poteva giungere ad una soluzione. D'altra parte questa *search of authenticity* aveva fatto dimenticare la realtà alpina. Per Richard Weiss, ad esempio, una «osservazione realistica» dimostrava chiaramente che l'«uomo alpino» e la «vita alpina» erano scossi da una profonda «crisi del presente».

Mark Twain che in questo caso può essere considerato a buon diritto un precursore degli studiosi americani di antropologia delle Alpi, riuscì più facilmente a comprendere *in loco* la messa in scena dello *Jodel*. Eppure, a prescindere da tutte le diversità, va innanzitutto sottolineato un punto in comune: così come l'etnologo Richard Weiss e numerosi altri si riferivano all'«uomo alpino», alla «vita alpina» o alla «cultura alpina», anche gli studiosi americani di antropologia a cominciare dagli anni Sessanta si misero alla ricerca di una *Alpine society*, anche se il loro concetto di *Alpine society* era molto differente da quello dei colleghi tedeschi, austriaci o svizzeri, con cui i contatti erano peraltro pressoché inesistenti.

Rimane da rispondere all'interrogativo se l'*homo alpinus* sia una realtà, e non piuttosto un *homo alpinus ideologicus* costruito dalle scienze, dai *mass media* e dalla politica. Volendo porre il quesito in altri termini: nella *Montagna incantata* Thomas Mann descrive gli ospiti dell'albergo provenienti dai paesi della pianura che a contatto con l'alpe pren-

derebbero coscienza dei «concetti basilari» di una vita comune [Mann 1991: 481]. Ma siamo sicuri trattarsi degli stessi «concetti basilari» delle popolazioni montane?

JOHLER

Una «Internazionale delle Alpi» nel presente?

Verso la metà del giugno 1998 migliaia di ambientalisti hanno bloccato per l'ennesima volta l'autostrada del Brennero per protestare contro l'eccessivo traffico. Il «popolo tirolese» si è riunito «compatto al Brennero», così almeno si è detto nei notiziari e nei giornali. Ad ogni modo è certo che questa protesta, a cui hanno preso parte anche numerosi uomini politici, è stata ampiamente sostenuta dalla popolazione. Vi hanno partecipato con particolare impegno soprattutto i club alpini, ma è stata la rappresentanza degli *Schützen* tirolesi a suscitare un grosso interesse. Il loro motto *Schutz der Heimat* riprende consapevolmente una tradizione storica. Come accadde durante le guerre nazionali del Tirolo del 18° e 19° secolo, si tratta di opporre una sorta di «legittima difesa». I parallelismi sono evidenti: il portavoce dell'iniziativa assomiglia nei suoi tratti all'eroe dell'indipendenza tirolese Andreas Hofer e ha anche assunto il suo stesso linguaggio combattivo. La retorica è anch'essa identica. Non viene più data fiducia alle possibili soluzioni proposte da Bruxelles, Monaco, Vienna o Roma: questo il contenuto principale dei discorsi fatti. Infatti, come una volta erano stati «i francesi» a voler conquistare le Alpi, oggi non ha senso aspettarsi che una possibile soluzione arrivi dalle città della pianura, che sono l'origine di questi problemi. Durante il blocco del Brennero si è cercato di opporsi a questa «influenza esterna» con la «resistenza alpina». E la solidarietà da parte della Baviera, della Svizzera e del Trentino sosteneva gli attivisti proprio in questa interpretazione dei fatti. Pensiamo che il discorso attualmente molto popolare della «resistenza alpina» contro i centri urbani non sia una novità e che anzi i suoi caratteristici modelli interpretativi vengano applicati già da lungo tempo. Dal 1986 ad esempio ogni secondo sabato di agosto si accendono i cosiddetti «Fuochi delle Alpi». Secondo le informazioni degli organizzatori, da Nizza a Vienna in quel periodo vengono accesi più di 3.000 fuochi per protestare contro il transito alpino, il turismo di massa e un utilizzo dell'energia idrica che ha effetti devastanti sull'ambiente. Secondo quanto affermano gli iniziatori [Haid 1994], questi «falò della resistenza» transfrontalieri, accesi in tutto il territorio alpino, si rifanno alla tradizione dei *Notfeuer* che venivano accesi sempre quando si presentava un pericolo dall'esterno. I «fuochi delle Alpi» rispondono chiaramente, come del resto l'intera organizzazione della «resistenza alpina», a una sorta di *invention of tradition* [Hobsbawm-Ranger 1983]. A partire dagli anni Ottanta, infat-

ti, diverse iniziative non cercano soltanto di affrontare i problemi comuni al territorio alpino [Bätzing 1991a] – pensiamo alla crisi della contadinanza montana [Bätzing 1996], ai pericoli ecologici [Bätzing 1991a], all'eccessivo traffico – ma si impegnano anche per affermare una comune «cultura alpina» come risultato delle tradizioni del passato. Le «usanze alpine» e i miti delle Alpi [H. e G. Haid 1992] vengono assunti come testimonianza di un'arcaica cultura autoctona e di una comune storia del territorio. Il mito delle Alpi, ormai ampiamente noto [Mythos Alpen 1996], si trasforma nell'esigenza di giungere ad una «consapevolezza alpina», divenendo così il fondamento per l'evoluzione di una «identità alpina» politicamente efficace.

Questo argomento viene ripreso proprio in un articolo pubblicato recentemente da un quotidiano austriaco, dal titolo *Geheimnisvoller Alpenbogen*. Grazie ai canti popolari, alle favole, alle saghe e alle usanze continua a esistere, nonostante tutte le differenze nazionali e statali, una «Internazionale delle Alpi» profondamente radicata che si manifesta nelle attuali forme di resistenza e che risulta utile a livello politico ai fini dello sviluppo di una consapevolezza ecologica e regionalista (?). Questo tipo di linguaggio permette di riconoscere subito i proponenti e i loro obiettivi: così movimenti regionalisti ed ecologisti, ma al contempo anche ispirati dall'esoterica, raccolgono un successo ben maggiore di quello della poco influente «Comunità di lavoro delle regioni alpine» [Nachbarn 1992] fondata nel 1972.

Si tratta di una immagine delle Alpi che prende a modello un modo di vivere prenazionale e prevede un obiettivo di comunanza postnazionale per il futuro.

Un approccio di questo tipo, pensiamo ad esempio alla associazione *Pro Vita Alpina* fondata nel 1972, elimina le differenze topografiche nazionali e statali del territorio alpino e tende piuttosto a sottolineare in maniera particolare i fattori comuni, storici e attuali.

Nel linguaggio usato dominano i caratteristici antagonismi: sopra/sotto, monti/pianura, tradizionale/moderno o periferia/centro; si tratta in realtà di una divisione in buoni e cattivi.

Mentre la cultura delle pianure e dei centri urbani viene considerata responsabile della devastazione, la «cultura delle Alpi», pur minacciata, è lo spazio naturale atto a determinare la vita delle comunità e dunque anche le sue forme di resistenza [Gindl-Tauss 1998].

Tali interpretazioni della «cultura delle Alpi» risultano estremamente popolari nelle zone di lingua tedesca. Il loro contenuto anticolonialista e antinazionale sembra divenire sempre più convincente. Nel 1994, ad esempio, un folto numero di atleti provenienti dalle regioni alpine italiane ha ottenuto numerosi successi in occasione dei Giochi Olimpici di Lillehammer. In un'intervista pubblicata dal quotidiano *La Repubblica* l'antropologo italiano Lombardi Satriani ha fatto notare le cause di tutto ciò:

«Sarebbe un'enorme forzatura concludere che siano il frutto esclusivo di culture locali. Ma sarebbe un errore ancora maggiore considerare gli individui come entità staccate dal loro contesto culturale. C'è però un dato comune che riguarda questi atleti seminati in una geografia eterogenea come quella del Nord Italia. È il rapporto straordinariamente intenso che si sviluppa tra l'uomo e la montagna in tutte le regioni alpine» ⁽³⁾.

Il fatto che nelle regioni alpine, come pure nei Pirenei e nei Carpazi, sussista un rapporto particolare con l'ambiente è stato il presupposto, fra gli altri, di alcuni studiosi americani di antropologia culturale. Anche scienziati tedeschi sostengono da tempo questa tesi [Köstlin 1994]. Si è discusso molto però della possibilità di dedurre un'identità collettiva. E ciò che attualmente si definisce «identità delle Alpi» rappresenta, malgrado l'arcaismo a cui ci si richiama, soltanto uno dei possibili risultati di questo dibattito ancora tanto vivo [Tschofen 1997].

Die Alpenländische Gesellschaft

Nel 1977 era già stato formulato in linea di massima l'attuale contenuto dell'espressione «identità alpina». Claus Gatterer aveva infatti già allora descritto le «popolazioni alpine» come una «nazione segreta». I piemontesi, i tirolesi e i friulani sono, malgrado la diversità della lingua e della loro appartenenza nazionale, «dello stesso sangue». Adattati come essi sono all'ambiente alpino, fanno riferimento ad una serie di concetti comuni e anche il loro atteggiamento è identico: ritroviamo una cultura gastronomica simile, come simili sono il loro legame con la terra e il loro orgoglio regionale. Inoltre tutte le piccole «popolazioni alpine» hanno sviluppato forme di partecipazione democratica che sovente sono state messe in campo strategicamente per opporsi alle autorità e allo Stato [Gatterer 1991].

L'atteggiamento critico nei confronti dello Stato, ma anche il concetto di «nazione segreta» usato da Gatterer indicano qualcosa che negli ultimi tempi è divenuto sempre più evidente. I confini politici degli Stati nazionali che vengono sempre più considerati del tutto artificiali, impediscono la necessaria politica comune a livello areale. Il tentativo di riparazione proposto da Gatterer rappresenta un tentativo di superare la tensione tra identità regionale e nazionale, e tra forme di regionalismo e Stato-nazione, applicando il concetto transnazionale di «nazione segreta». Tale idea, fondata sul concetto di condizioni ambientali simili, di un passato storico comune, ma soprattutto di una identica cultura rurale, deriva ancora da nozioni del 19° secolo.

La scrittrice napoletana Maria Savi-Lopez nelle sue *Leggende delle Alpi* pubblicate nel 1887, si rifaceva ad un patrimonio di tradizioni alpine paragonabile a quello dei Carpazi [Savi-Lopez 1887]. Anche il pra-

ghese Adolf Hauffen affermò nel 1894 che il «carattere del mondo alpino» lega «le diverse popolazioni portandole ad uguali espressioni poetiche». Gli «abitanti delle Alpi, italiani e francesi» sarebbero dunque in possesso delle stesse saghe e degli stessi canti popolari dei montanari tedeschi, poiché li unisce «a larghi tratti la stessa epopea popolare del mondo alpino» [Hauffen 1894]. Potremmo facilmente aggiungere a queste affermazioni ancora molte altre. Gli studiosi si richiamavano a una comune eredità indoeuropea, convinti inoltre del fatto che determinate condizioni ambientali implicino necessariamente i medesimi adattamenti. Ed erano anche certi che le Alpi costituissero il terreno ideale per la tradizione orale, considerando che soprattutto i villaggi più sperduti sono una fonte preziosissima di materiale. L'articolo di Josef Pommer *Über das älplerische Volkslied, und wie man es findet* pubblicato nel 1896 nella *Zeitschrift des Deutschen und Österreichischen Alpen-Vereines* non dice altro, salvo il fatto che Pommer aveva ridotto il «canto popolare alpino» al suo contenuto tedesco [Pommer 1896]. Il territorio delle Alpi viene così considerato da parte degli studiosi tedeschi sempre più spesso un vero e proprio fossile etnico-nazionale: in Austria a ciò si aggiunge il fatto che il movimento irredentista italiano iniziava a richiedere con sempre maggiore insistenza una frontiera che arrivasse allo spartiacque alpino. In tal modo il territorio delle Alpi divenne sempre più fonte di conflitti nazionali, e necessitava pertanto di una tutela anche a livello scientifico [Johler 1993]. Non fu dunque un caso, se, immediatamente prima di pubblicare lo studio sui canti popolari ispirato all'idea nazionale di Pommer, sulla rivista *Zeitschrift des Deutschen und Österreichischen Alpen-Vereines* uscì un articolo ben più consistente dal punto di vista dei contenuti di cui era autore il geografo ed etnologo Friedrich Ratzel, dal titolo *Die Alpen inmitten der geschichtlichen Bewegungen*. Ratzel voleva evidenziare la disgregazione del territorio alpino dovuta ad avvenimenti naturali:

«Ricordiamo la cartografia politica delle Alpi, sulla base della quale vediamo come da tutte le direzioni si avvicinino e penetrino nelle montagne le quattro grandi potenze dell'Europa occidentale e centrale, e come ciò avvenga in modo assolutamente insolito rispetto agli altri territori dell'Austria, della Francia, dell'Italia e della Germania. Al centro troviamo la Svizzera così ramificata [...]. E poi ancora il piccolo Liechtenstein» [Ratzel 1896:62].

Ratzel spiegava le somiglianze e le diversità, rifacendosi al divergente «influsso delle Alpi sulla formazione degli Stati». Questa spiegazione naturale dello *state-building-process* nel territorio alpino trovò un notevole e prevedibile sostegno agli inizi del secolo: lo storico Aloys Schulte affermò nel 1901 che l'origine della Svizzera poteva essere riferita non alla storia ma alle «forze naturali della strutturazione geografica» [Schulte 1901], mentre il tirolese Hans von Voltellini applicò nel

1904 quest'ipotesi «con più ragione rispetto alla Svizzera» anche al Tirolo [Stolz 1927: 226]. Nel 1930 il sociologo di Innsbruck Adolf Günther raccolse questi studi in un'estesa pubblicazione, *Die Alpenländische Gesellschaft*, che rappresenta un'unità sociale, politica ed economica del tutto reale [Günther 1930:14].

JOHLER

Un'interpretazione delle Alpi a partire da un contesto nazionale

Il territorio delle Alpi viene interpretato da molti come una concreta possibilità per un superamento delle frontiere nazionali e statali. D'altro canto, ci si è dimenticati che proprio l'idea della *Alpenländische Gesellschaft* è improntata originariamente a concezioni nazionali e statali: non ci si può infatti rapportare alle Alpi senza un riferimento continuo alle loro nazioni, almeno nei paesi germanofoni. Ciò si manifesta ad esempio nella quotidiana rappresentazione politica del Sudtirolo [Johler, Paulmichl, Plankensteiner 1991], ma anche nello «Stato alpino» dell'Europa, la Svizzera [Hugger 1997] o nella «Repubblica alpina» dell'Austria.

Recentemente, in Austria, sono state allestite tre grandi mostre sulla storia della cultura delle Alpi e della loro percezione e questo può certamente essere considerato un indizio del grande interesse che le circonda. D'altra parte, va sottolineato che il modo con cui l'argomento viene trattato in Austria ha delle sfaccettature particolari, bene evidenziate proprio da *Alpenblick*, l'esposizione di Vienna. L'idea era quella di mostrare come l'arte contemporanea si rapporta al concetto di «alpino». Il risultato è stato sorprendentemente omogeneo: le Alpi che costituivano nel 18°, 19° e anche agli inizi del 20° secolo un soggetto privilegiato, ormai non sembrano più esser fonte di ispirazione per l'arte contemporanea. Semmai, è di nuovo possibile riconoscere vere e proprie differenze nazionali tra gli artisti. Soprattutto gli artisti di lingua tedesca avevano scelto un modo specifico di rapportarsi alle Alpi: occupandosi quasi esclusivamente degli stereotipi della «alpinità» ormai da tempo consolidati nella cultura che si trovano al centro della pubblicità turistica [Kos u. Kunsthalle Wien 1997]. Le reazioni alle mostre si sono rivelate estremamente interessanti. Da una parte si tende a interpretare il confronto con il concetto di «alpino» come un nuovo tentativo di collocare l'Austria in una nuova posizione nazionale: una riscoperta intellettuale delle Alpi riporterebbe infatti l'Austria a ridefinirsi nel contesto continentale europeo anche rispetto ai paesi dell'est e dell'ovest. D'altro canto l'Austria, che pur apertamente si considera una «Repubblica alpina», ha ormai messo in discussione alcuni suoi contenuti nazionali [Riedl 1997]. Dato che è inconfutabile il fatto che le Alpi, quale territorio di riferimento, siano al centro dell'Austria, esse sono onnipresenti nell'odierna cultura popolare [Joh-

ler 1997] e nella cultura nazionale più affermata. Ciò si verifica malgrado il fatto che in Austria le Alpi non prevalgano né quanto a superficie né tantomeno quanto a popolazione. Non è questa la sede per illustrare il tema in dettaglio. Questa «nazionalizzazione delle Alpi» ha avuto in parte origine dal crollo della monarchia asburgica: l'Austria così rimpicciolita ha dovuto trovare un nuovo orientamento. Le Alpi sono state comunque fonte primaria per ritrovare un'identità. Questo concetto, in contrapposizione con un'idea urbana della nazione austriaca, non è stato esente da contestazioni: negli anni Venti molti intellettuali consideravano Vienna minacciata da «bellicose tribù alpine» provinciali che trovavano il loro simbolo proprio negli *Schützen*. Il filosofo Jean Améry parlava di un *Alpen-Alptraum*, che avrebbe conquistato Vienna provincializzando l'intera Austria [Johler, Nikitsch, Tschöfen 1995a]. Questo conflitto non è ancora stato del tutto risolto, ma si può dire ugualmente che le Alpi rappresentano in Austria un indiscusso fattore di identità nazionale e soprattutto regionale: tanto che c'è chi afferma che in Austria le Alpi sono state «urbanizzate», mentre le città sono state «alpinizzate». Un bilancio degli studi scientifici locali confermerebbe questa ipotesi.

La nostra storia e la nostra cultura: *Volkskunde*, *Heimatgeschichte* e le Alpi.

Quando Gustav Mahler agli inizi del secolo utilizzò in diverse composizioni delle citazioni di canti popolari alpini non gli furono risparmiati giudizi severi come quello della *Österreichische Alpenzeitung*:

«Un ebreo non potrà mai, neanche se dotato del genio di un Mahler, comprendere l'essenza delle alte montagne, che gli sono totalmente estranee, dato che è da sempre figlio della pianura e della valle. Anche la tanto proclamata capacità di adattamento non serve a nulla in questo caso, poiché, per imparare il linguaggio della montagna manca l'imprescindibile talento per la lingua posseduto soltanto dalle popolazioni che per tradizione sono a contatto con le montagne» ⁽⁴⁾.

In queste affermazioni si può riconoscere l'antisemitismo dei club alpini ben presto impegnati ad escludere gli ebrei dalle loro fila [Amstädter 1996]. Proprio le metafore antisemite utilizzate, – «figlio della pianura e della valle» –, sono una testimonianza della diffusa pretesa di «possedere» le Alpi. Partendo da tale approccio, solo artisti e scienziati «tradizionalmente» insediatisi potevano comprendere e parlare il linguaggio delle Alpi.

La nascita della *Volkskunde* e della *Heimatgeschichte* dopo la prima guerra mondiale sta a testimonianza della diffusione di queste idee [Cfr. Nationalismus und Geschichtsschreibung 1996]: non si trattava infatti

soltanto di ritenerle «scienze serie», ma anche di consolidare l'«onore nazionale del nostro popolo» [Schönbach 1900].

Per studiosi di questo tipo le Alpi, per usare un'interessante distinzione fatta da Conrad M. Arensberg, non erano soltanto un «campo di ricerca», ma anche un «oggetto di ricerca» in grado di stimolare la creazione di un'identità [Arensberg 1974]: di conseguenza si studiava la «propria» cultura e la «propria» storia nella «propria» lingua e con i «propri» studiosi [Hofer 1996].

All'interno di questo isolamento del tutto voluto, l'interesse per un confronto con altri si ridusse al minimo e non si volle neppure cercare una possibilità di integrazione nell'ambito di un dibattito scientifico internazionale.

Proprio gli stessi che nel 19° secolo erano stati tanto determinanti per la scoperta delle Alpi divennero nel 20° secolo degli «estranei»: anche quegli studiosi americani di antropologia [Cole 1994] che, a partire dagli anni Sessanta, avevano fatto delle Alpi il loro *magnificent laboratory* (E. R. Wolf):

«Gli studiosi delle tradizioni popolari svizzeri o austriaci sanno ben poco o nulla della ricerca anglo-americana o anche francese nel territorio alpino. Si tratta in questo caso di una caratteristica generale della *Volkskunde* europea, che a lungo venne intesa quale scienza nazionale» [Niederer 1982].

Amerikaner in den Alpen

L'ultima citazione è di Arnold Niederer. Niederer fa parte del ristretto numero di scienziati di lingua tedesca che già negli anni Settanta aveva integrato nei propri studi i risultati della ricerca degli *Alpine studies* americani [Niederer 1991]. Nuovi interrogativi, teorie, metodi e concetti [Cole 1991] che per la maggior parte degli studiosi non erano più comprensibili [Gottowick 1997] oppure venivano semplicemente ignorati [Johler 1995b]. Un bilancio degli *Amerikaner in den Alpen* [Ortmayr 1992] deve riferirsi dunque inizialmente anche al rapporto non privo di attriti tra *native and foreign anthropologists*. Ancora più importanti però sono le molteplici forme di interpretazione del campo di ricerca stesso, della cultura alpina [Centlivres 1980; «La frontiera nascosta» rivisitata 1993].

Gli studiosi di lingua tedesca non furono in grado di staccarsi sul territorio alpino dal loro contesto nazionale e questo risaltava con particolare evidenza anche nel concetto di una *Alpenländische Gesellschaft*. Il fatto che tale *Alpenländische Gesellschaft* come del resto anche lo *state-building-process* nel territorio alpino fossero fatti derivare dall'ambiente naturale, avvicinò solo in apparenza i *Volkskundler* e gli storici locali ai nuovi approcci ecologici degli antropologi americani. Le differenze erano molto più profonde e fondamentali.

Conclusioni

Honour and shame erano concetti centrali per giungere ad una comprensione culturale e antropologica delle società mediterranee [Godard, Llobera, Shore 1994]. Negli *Alpine studies* americani mancano concetti chiave di questo genere, poiché, nonostante tutte le differenze, era proprio l'idea di un «equilibrio omeostatico» delle Alpi, determinato dall'ecologia, ad essere decisiva [Netting 1996]. Negli studi più recenti tale ipotesi viene messa in dubbio [Mathieu 1998], ma i meriti analitici degli *Amerikaner in den Alpen* rimangono indiscussi. Essi hanno reso il territorio alpino un argomento che non può essere trascurato nell'ambito di un'antropologia comparativa di livello planetario. Anzi, ormai fanno parte del folclore alpino: prova ne sia la barzelletta che dice che nel villaggio alpino tipico gli abitanti sono un sindaco, un sacerdote, un'ostetrica, un becchino e ... un antropologo americano.

Note

- (1) In riferimento alla genesi specifica della *Volkskunde* (studi delle tradizioni popolari) vedi R. JOHLER, «Das Ethnische als Forschungskonzept. Die österreichische Volkskunde im europäischen Vergleich», O. BOCKHORN, K. BEITL, (a cura di), in *Ethnologia Europaea*, Wien, 1995, pp. 69 - 101.
- (2) G. NENNING, «Geheimnisvoller Alpenbogen», in *Neue Kronen Zeitung*, 19. 4. 1998.
- (3) [Intervista]: «I successi olimpici secondo l'etnologo Lombardi Satriani: Quelle montagne di campioni «Razza padrona? No, cultura», in *La Repubblica*, 26.2.1994.
- (4) *Österreichische Alpenzeitung*, n. 648/649, 1903.

Bibliografia

- C. M. ARENSBERG, «Die Gemeinde als Objekt und als Paradigma», in R. KÖNIG (a cura di) *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, vol. 4: *Komplexe Forschungsansätze*, Stoccarda, 1974, pp. 82-116.
- R. AMSTÄDTER, *Der Alpinismus. Kultur, Organisation, Politik*, Vienna, 1996.
- C. M. ARENSBERG, «Die Gemeinde als Objekt und als Paradigma», in R. KÖNIG (a cura di) *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, vol. 4: *Komplexe Forschungsansätze*, Stoccarda, 1974, pp. 82-116.
- W. BÄTZING, *Die Alpen im Europa der neunziger Jahre: ein ökologisch gefährdeter Raum im Zentrum Europas zwischen Eigenständigkeit und Abhängigkeit*, Berna, 1991a.
- W. BÄTZING, *Die Alpen: Entstehung und Gefährdung einer europäischen Kulturlandschaft*, Monaco, 1991b.
- W. BÄTZING (a cura di): *Landwirtschaft im Alpenraum - unverzichtbar, aber zukunftslos? Eine alpenweite Bilanz der aktuellen Probleme und der möglichen Lösungen*, Berlino, 1996.
- H. BAUSINGER, «Zur Kritik der Folklorismuskritik», in H. BAUSINGER (a cura di), *Populus Revisus*, Tübinga, 1966, pp. 61-72.
- R. BENDIX, *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*, Madison, 1997.
- J.F. BERGIER, S. GUZZI (a cura di), *La découverte des Alpes / La scoperta delle Alpi / Die Entdeckung der Alpen* (= Itinera 12, 1992).

- P. CENTILIVRES, «Un nouveau regard sur les Alpes: L'Anthropologie americaine decouvre le Valais», in *Ethnologica Helvetica* 4, 1980, pp. 35-62.
- J. W. COLE, «Gemeindestudien der Cultural Anthropology in Europa», in G. WIEGEL-MANN (a cura di), *Gemeinde im Wandel. Volkskundliche Gemeinde studien in Europa*, Münster, 1991, pp. 15-31.
- J. W. COLE, E. R. WOLF, *La frontiera nascosta. Ecologia ed etnicità fra Trentino e Sudtirolo*, San Michele all'Adige, 1993.
- L. COLE, «Fremde im Heiligen Land. Außenseiter/innen blicken auf Tirol», in *Geschichte und Region* 3, 1994, pp. 263-286.
- C. GATTERER, «Alpenvölker - eine 'Heimliche Nation'», in C. GATTERER, *Aufsätze. Reden*, Bolzano, 1991, pp. 369-373.
- M. GINDL, U. TAUSS, «Pro Vita Alpina. Ein diskursanalytischer Versuch», in *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, LII/101, 1998, pp. 191-220.
- V. A. GODARD, J. L. LLOBERA, C. SHORE, «Introduction» in V. A. GODARD, J. L. LLOBERA, C. SHORE (a cura di), *The Anthropology of Europe. Identity and Boundaries in Conflict*, Oxford, 1994, pp. 57-92.
- V. GOTTOWIK, «Begegnung mit einer Ethnographie des Eigenen: John W. Honigmann beschreibt die Steiermark, und wir erkennen sie nicht», in *Zeitschrift für Volkskunde* 93, 1997, pp. 17-30.
- A. GÜNTHER, *Die Alpenländische Gesellschaft als sozialer und politischer, wirtschaftlicher und kultureller Lebenskreis*, Jena, 1930.
- G. HAID (a cura di), *Alpenbräuche. Riten und Traditionen in den Alpen*, Wien, 1994.
- H. HAID, «Feuer in den Alpen», in G. HAID (a cura di), 1994:99-124.
- A. HAUFFEN, «Das deutsche Volkslied in Österreich-Ungarn», in *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 4, 1894, pp. 1-33.
- E. J. HOBSBAWM, T. RANGER (a cura di), *The Invention of Tradition*, London-Cambridge, 1983.
- T. HOFER, «National Schools of European Ethnology and the Question of 'Latent Ethnicity'», in *Ethnologia Europaea*, 26, 1996, pp. 89-96.
- P. HUGGER, «Volkskunde in der Schweiz seit dem Zweiten Weltkrieg. Zwischen Provinzialismus und Weltoffenheit», in *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, XLVIII/97, 1994, pp. 97-112.
- U. JEGGLE, G. KORFF, «Zur Entwicklung des Zillertaler Regionalcharakters. Ein Beitrag zur Kulturökonomie», in *Zeitschrift für Volkskunde*, 70, 1974, pp. 39-57.
- R. JOHLER, L. PAULMICHL, B. PLANKENSTEINER (a cura di), *Südtirol. Im Auge der Ethnographen*, Wien-Lana, 1991.
- R. JOHLER, «Alla Ricerca dei Confini nazionali nelle Alpi. Il Contributo della Demologia», in *SM Annali di San Michele* 6, 1993, pp. 267-278.
- R. JOHLER, H. NIKITSCH, B. TSCHOFEN, *Schönes Österreich. Heimatschutz zwischen Ästhetik und Ideologie*, Vienna, 1995a.
- R. JOHLER, «Nachwort», in J. W. COLE, E. R. WOLF, *Die unsichtbare Grenze. Ethnizität und Ökologie in einem Alpentale*, Bolzano-Vienna, 1995b, pp. 419-433.
- R. JOHLER, «Nazionalismo e costruzione di regioni: un esempio tedesco», in *Memoria e Ricerca*, 3, 1995c, pp. 29-50.
- R. JOHLER, «Warum haben Österreicher keinen Bedarf an Nationalhelden?», in *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, LI/100, 1997, pp. 185-222.
- «La frontiera nascosta» *revisitata. Ecologia, economia, etnicità nell'arco alpino*, (= SM Annali di San Michele 6, 1993).
- K. KÖSTLIN, «Alpen-Bräuche», in G. HAID (a cura di), 1994, pp. 7-11.
- W. KOS u. KUNSTHALLE WIEN (a cura di), *Alpenblick. Die zeitgenössische Kunst und das Alpine*, Vienna, 1997.

- TH. MANN, *Zauberberg. Ein Roman*, Francoforte sul Meno, 1991 (1924).
- J. MATHIEU, *Geschichte der Alpen 1500 - 1900. Umwelt, Entwicklung, Gesellschaft*, Vienna-Colonia, 1988.
- R. M. NETTING, *In equilibrio sopra un'alpe. Continuità e mutamento nell'ecologia di una comunità alpina del Valles*, San Michele all'Adige-Roma, 1996.
- Mythos Alpen. Tagungsband zur CIPRA-Jahreskonferenz 1996*, Vaduz, 1996.
- Nachbarn im Herzen Europas. 20 Jahre Arbeitsgemeinschaft Alpenländer*, Monaco, 1992.
- Nationalismus und Geschichtsschreibung / Nazionalismo e storiografia* (= Geschichte und Region / Storia e Regione 6, 1996).
- A. NIEDERER, «Volkskundliche und völkerkundliche Forschung im Alpenraum», in H. NIXDORF, TH. HAUSCHILD (a cura di), *Europäische Ethnologie*, Berlino, 1982, pp. 107-117.
- A. NIEDERER, *Alpine Alltagskultur zwischen Beharrung und Wandel. Ausgewählte Arbeiten aus den Jahren 1956 bis 1991*, Berna, 1991.
- N. ORTMAYR, «Amerikaner in den Alpen. Historisch-kulturanthropologische Studien über die alpenländische Gesellschaft», in K. KASER, K. STOCKER (a cura di), *Clios Rache. Neue Aspekte strukturgeschichtlicher und theoriegeleiteter Geschichtsforschung in Österreich*, Vienna, 1992, pp. 131-150.
- J. POMMER, «Über das älplerische Volkslied und wie man es findet», in *Zeitschrift des Deutschen und Österreichischen Alpenvereins*, 27, 1896, pp. 89-131.
- F. RATZEL, «Die Alpen inmitten der geschichtlichen Bewegungen», in *Zeitschrift des deutschen und österreichischen Alpenvereins*, 27, 1896, pp. 62-88.
- J. RIEDL, «Über allen Gipfeln bist du. Eine Wiederentdeckung: Die Alpen als Alptraum und Gedankenlandschaft», in *Süddeutsche Zeitung*, 4. 12. 1997.
- M. SAVI-LOPEZ, *Le Leggende delle Alpi*, Torino, 1887.
- A. E. SCHÖNBACH, «Über den wissenschaftlichen Betrieb der Volkskunde in den Alpen», in *Zeitschrift des Deutschen und Österreichischen Alpenvereins*, 30, 1900, pp. 15-24.
- A. SCHULTE, «Über Staatenbildung in der Alpenwelt», in *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 22, 1901, pp. 1-22.
- O. STOLZ, *Die Ausbreitung des Deutschtums in Südtirol im Lichte der Urkunden*, Monaco-Berlino, 1927.
- B. TSCHOFEN, «Das Alpine - Ein Wahrnehmungsangebot der Moderne», in *Kos u. Kunsthalle Wien*, 1997, pp. 33 - 40.
- Mark Twain bummelt durch Europa. Aus den Reiseberichten*, Monaco, 1967.
- P. P. VIAZZO, *Upland communities. Environment, population and social structur in the Alps since the sixteenth century*, Cambridge, 1989.
- R. WEISS, «Alpiner Mensch und alpines Leben in der Krise der Gegenwart», in *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 58, 1962, pp. 232-254.
- A. ZURFLUH, «Gibt es den Homo Alpinus? Eine kulturell-ideologische Fallstudie am Beispiel von Uri (Schweiz) im 17./18. Jahrhundert», in *Geschichte und Region / Storia e Regione*, 1, 1992, pp. 17-38.
- A. ZURFLUH, *Uri. Modell einer traditionellen Welt? Eine ethno-geschichtliche Studie über die Urner Mentalität 17. - 20. Jahrhundert*, Zurigo, 1994.

Adattamento socio-strutturale e risorse minerarie nelle alte valli di Lanzo

di Piercarlo
JORIO

Le valli di Lanzo (Piemonte - Provincia di Torino), geograficamente collocate nel settore più meridionale delle Alpi Graie italiane, sono qui intese come la porzione territoriale (kmq 582) corrispondente al bacino imbrifero del torrente Stura di Lanzo, a monte del suo sbocco verso pianura al ponte del Ròch o del Diavolo (Lanzo - m 515) e vengono suddivise in: valle di Viù, val d'Ala, val Grande.

Le loro naturali delimitazioni sono: a ovest il confine politico con la Francia (dal monte Rocciamelone, m 3538, al monte Levanna orientale, m 3555, quasi uno spigolo fra le vallate dell'Arc, della Stura e dell'Orco); a nord il tratto di dorsale montuosa compresa tra la Levanna orientale e il colle di Perascritta, m 2154, che separa la val Grande dalla valle dell'Orco; a est e a nord-est un ramo della dorsale suddetta che, proseguendo dal colle di Perascritta a Lanzo, separa la val Grande dalla valle del Tesso (in vari momenti storici inclusa o esclusa dalle valli di Lanzo propriamente dette); a sud il tratto di dorsale monte Rocciamelone - monte Arpone, m 1600, che segna il confine con la valle di Susa; a sud-est la continuazione dello stesso contrafforte che, dal monte Arpone, piega verso Lanzo separando la valle di Viù da quelle del Casternone e del Ceronda.

Nel quadro orogenetico che, sommariamente, suddivide le Alpi in quattro mega-unità o domini conglobanti rocce eterogenee però di storia simile (nel settore occidentale i principali domini sono l'elvetico - massiccio della serie esterna - e il pennidico - massiccio della serie interna -), le valli di Lanzo sono ascritte al pennidico predominante rappresentato (media e alta val Grande) dal massiccio cristallino interno del Gran Paradiso (¹).

Le «pietre verdi» (eufotidi, prasiniti, anfiboliti, giadeititi, cloromelaniti) sono largamente rappresentate, costituendo l'intera ossatura centro-meridionale delle valli a contatto con il massiccio Dora-Maira.

Litologicamente, le valli di Lanzo sono composte da rocce metamorfiche derivate da materiali d'origine sedimentaria ed eruttiva, dove le *ofioliti* (da un comune magma di tipo basaltico, fenomeni di differenziazione, orogenesi e metamorfismo, hanno dato origine a tipi litologici diversi, fra i quali gabbri, diabasi e serpentine) rappresentano il li-



tòtipo dominante formando uno degli areali più estesi e caratteristici delle Alpi occidentali. Sono anche presenti affioramenti di *prasiniti* (rocce a basso contenuto siliceo, quasi sempre scistose, caratterizzate dall'associazione di un plagioclasio acido, in genere albite, con anfiboli, cloriti ed epidoti); di *anfiboliti* (miscele isomorfe di monosilicati di ferro, magnesio, calcio e anche d'alluminio e sodio); di *serpentiniti* (con i serpentinoscisti, sono rocce metamorfiche ricche di ossidi di ferro e soprattutto di magnesio) con le loro forme intermedie.

Il rame è frequente sotto forma di calcopirite (solfuri di rame e ferro), di pirite cuprifere e di carbonato (sale o estere di acido carbonico).

Il ferro è molto sparso e frequente allo stato di ferro oligisto (varietà di ematite), di magnetite (minerale del gruppo degli spinelli - ossidi doppi di metalli diversi -: ossido di ferro), di siderite (carbonato di ferro), di pirite (disolfuro di ferro), di pirrotina (composto di ferro e zolfo). Piombo e zinco compaiono sotto forma di galena (solfuro di piombo) e di blenda (solfuro di zinco) associate alla calcopirite.

L'antimonio è presente come solfuro; il cobalto compare in filoni di smaltite (arseniuro di cobalto); il manganese in affioramento di piro lusite (biossido di manganese) e rodocrosite (carbonato di manganese).

L'amianto di serpentino (crisotilo) è frequente nella varietà in fibre lunghe e biancastre, flessibili e morbide, oppure in fibre corte (balangero).

Se la qualità dei minerali presenti è conosciuta e riserva un grande spazio alla ricerca erudita, la storia della coltivazione delle miniere spesso è dissimulata in leggende di giacimenti inesauribili, quasi giardini segreti pronti per essere saccheggiati da chi abbia la volontà di tentare mettendosi sulle piste segrete dei *vej*, nonni e bisnonni cacciatori di cristalli.

Il toponimo *valon dla speranza* - Usseglio, è piuttosto significativo.

In realtà, l'impressione che si prova indagando fra le antiche e molto superficiali notizie scritte, è quella di una grande fantasticheria ammantante una realtà di vite tradite e di fatiche quasi sempre sproporzionate ai ricavati.

Quelle chiamate *mene* nel latino medievale e ancora nella tradizione valligiana erano, in sostanza, gallerie rettilinee scavate a mano, di lunghezza non superiore ai venti/trenta metri, sezione 1,5 x 2 m; oppure scavi (*croscii*, latino - *crosum* -) attorno a un affioramento; oppure *tajade*, trincee a cielo aperto seguenti un filone (come la «*taja dël fèr*»), il che dichiara in modo eloquente le tecniche estrattive essere dimensionate dagli interessi immediati per quanto i versanti offrivano sotto forma di minerali palesi.

Analizzando l'utilizzazione dei metalli nelle tre alte valli di Lanzo, ne viene fuori una realtà diversa, molto contraddittoria rispetto alla magica «era dell'oro» straordinariamente diffusa in ogni settore della

società valligiana e costruita nelle stalle in modo irrazionalistico dalle propensioni all'esagerazione: un «quasi risarcimento» delle angustie.

I documenti cartacei citano sfruttamento e abbandono di giacimenti e indicano località con toponimi ormai desueti (...*de la cassa...de le stanze...de le fauze...do rat...*) che rendono difficile la ricostruzione di ambienti, di percorsi, di sistemi di relazioni, di tecniche di tracciamento e d'abbattimento (2).

Riepilogando «in forma di catalogo» quanto è stato possibile recuperare dalle scarse notizie scritte e dalle forse più attendibili informazioni dei margari, troviamo nella valle di Viù, vallone Orsiera (*Orserie*) presso il Colombardo e vallone *Armaxii* (Arnàs) seguendo lo sperone sud-ovest della cima Autour a 2400 m, mineralizzazioni di ferro lungo una faglia; rame al ponte Villa di Lemie, nel vallone dij Vej (3) e del Ri dël Fèr. A Viù, talco. Sui monti di Usseglio, amianto e argento (*mena argenterie*) scoperti dopo il 1330 nel sito non più individuabile detto *Acorio* o *Acoglo* (attività estrattiva durata dieci anni, cessata intorno al 1340). Tale miniera venne data in concessione – pro tempore – a un certo (cofondatore di Pessinetto) Homodeo de Polterio (o de Poterio o Poltier) per un marco d'argento, restandone tenutario ufficiale Mattia Boto *de mezaneto*, il quale ricavò da essa, nel 1343, 22 marchi e 6 onces d'argento «fino» (allora l'argento si vendeva a 6 fiorini d'oro «di buon peso» al marco. Il «marco», unità di misura di peso, equivaleva in Italia a circa 250 grammi). Sempre a Usseglio, in regione *Bessanet* e *Mulatère*, si coltivarono, sino alla metà dell'Ottocento, filoni di cobalto (4). In regione *Belacomba* e nel vallone della Speranza, giacimenti minerali di ferro che il Francesetti ipotizza già conosciuti e sfruttati dai romani.

Presso Lemie si estraeva rame, il cui ricavato era ripartito in parti uguali (mezza libbra ogni quaranta libbre) fra i signori di Lanzo e i visconti di Baratonìa aventi giurisdizione feudale dal 1159 su Forno e Lemie (*libbra*, unità di peso di poco superiore ai 300 gr). In val d'Ala venivano sfruttati giacimenti di ferro in regione *Belacosta* sopra Vornò; all'*alp Radis* - vallone di Lusignet (5), di magnetite e alle Corbasse-re, sopra Ala, fu attiva fino al 1550 una miniera d'argento e di calcopirite, poi abbandonata per crollo delle gallerie. La morte di tutti i minatori è ricordata da una cappella nei pressi del Pian del Tetto.

Al monte Calcante (in località dette *Roccibruna* e *Turo*) venivano sfruttate piccole vene con minerali di nichel, ferro, rame rosso e qualche filone d'argento (le topografie riportano erroneamente «miniére d'oro»). Le sabbie ferruginose trasportate dai torrentelli fluenti da questa montagna (rîi Cenere, d'Urdagn, dla Fja, Mulapas) venivano estratte, lavate e poi fuse in forni alla catalana. A Mondrezza di Viù, l'estrazione di magnetite dal lavaggio delle sabbie serpentinosi dava lavoro a tredici forge. Assolutamente mancanti di riscontri le «mitiche» miniere d'oro dell'Uja di Calcante e di Pera Cagna (da quel Varisto *cagna* che

nel 1328 teneva anche miniere di rame a Lemie e a Forno di Lemie?). A Voragno e a Bracchiello si estraeva talco (silicato di magnesio). Nel vallone di Bessanet o Bezenetto (tra le punte Lucellina e Corna) si estraeva rame. Argento dalla cava del *Pertus* presso Ala, nel 1344. Piombo e pirite venivano dal vallone di Crosiasse (*Crosasche*). I Rebuffo di Villafranca Piemonte, feudatari di Traves dal 1724, iniziarono a scavare nel 1752 cobalto al *closo de la corna*. Nel compartimento di Ala sono ricordate ricche vene di ferro misto a rame e argento (località *Radomont*); ferro e sabbie ferruginose (località *la Gèjra*); scarso ferro in località *Compragn*; ricche vene di ferro – proprietà del dott. Bonvicino – in località *Lusignet*.

A Mondrone si ricordano ricche vene di ferro e pirite (località *la Raveneri*); rame all'*alp Druet* (proprietà del notaio Droetto?) e miniere di rame in località detta *dle crue*; piriti al *Lajet* di Mondrone (gallerie e pozzi).

A Balme esistevano scarse vene di pirite con rame in località *Losasset* (sotto Rocca Tovo); in località *Creston*, il prete don Michele Castagneri sfruttava (forse nel 1688) «con grande profitto» miniere di argento, piombo, oro.

Alla frazione Tese di Traves, sui bordi del *rian* (ruscello) d'*Urdagn*, vennero scoperti ammassi di rame rosso e bruno fra le rocce serpentinosi, ricchi quasi un 60%, con qualche traccia d'argento. L'estrazione durò un anno circa, sino all'esaurimento del minerale.

A Pugnetto, l'immaginario dei posterì situa miniere «molto ricche» di ferro e argento.

A Mezenile, nei pressi delle sorgenti d'acque minerali *Frèra e Saut*, si estraeva ferro che veniva poi lavorato nel capoluogo e a Pessinetto (fonderie di proprietà Francesetti) ⁽⁶⁾. Anche nelle Vaude esiste un *bric frèra* (collina del ferro). Stando alla tradizione, la val Grande era il vero polo cuprifero e argentifero (più di dodici filoni) in grado di restituire otto onces d'argento per quintale di minerale estratto, ovvero 240 grammi ogni cento chili.

A Lities, sopra Cantoira, si estraevano pirite, manganese, calcopirite e talco. A Viù, talco (miniera di proprietà Possio).

Le miniere *dla Testa ëd Missirola*, sopra Breno, davano pirite e magnetite. Nei valloni di Unghiasse (*Unglasca*), Vercellina (*Verslina*), Trione (in *turiono*, miniera del *magistro* Prando) si cavava siderite, ematite, argento. La tradizione vuole che dalla miniera d'argento al Trione, scoperta nel 1344 e sfruttata per circa centosettant'anni, un certo Lorenzo Buggia dell'*envers* di Chialamberto ne avesse ricavato nel 1640 «grandi profitti» e, secondo la leggenda, anche «lucido oro». Nella *comba dij Sagnas* si cavava ferro.

La località *Rambeisa* o *Rembaysa*, sopra Forno Alpi Graie, dava siderite e apprezzabili quantità d'argento (coltivazione dal 1344 al 1664).

A Chialamberto, in regione *Prà dla vi*, si cavava calcopirite granulare.

Le miniere di *Trucchetto* (in *truchetis*), *Belriguardo* (in bello regar-do), *Montefreddo*, *Coccagna* (ferro e piombo argentifero), sono ricordate per ricchi filoni di manganese e galena con ganga di quarzo. La miniera d'argento di Groscavallo (*Grassichavalli*) venne scoperta prima del 1300⁽⁷⁾; quella di rame, nel 1329. Queste miniere si coltivavano ancora nel secolo XVI ed erano appaltate, nel 1547, a Giambattista Sorles il quale, in due anni, ne ricavò 65 marchi d'argento «fino» e 96 di rame.

Cantoira entra nel panorama minerario con scarse vene di pirite sempre con ganga di quarzo (regione *Linas*); scarsa pirite (regione *Ciambeaudeau*); scarsa pirite (regione *du Pretou*, del «pretore»); scarso ferro misto a rame (regione *Chianaus*); scarso rame alla Roca ëd Santa Cristina (località *Belacosta*); scarso ferro e argento all'*alp Senal*.

Vonzo – l'antico «forno di Chialamberto» – (regione *Fagné*) dava scarsa pirite. Una miniera di rame, proprietà dei marchesi Graneri della Rocca, venne abbandonata nel 1766. In regione *Lavenci* era generosa una miniera d'argento che avrebbe permesso al prevosto di Cantoria, don Giovanni Antonio Genta, di costruire la parrocchiale, una parte di quella di Ceres e la cappella di Procara, paese che gli diede i natali. Analoga favola si ritrova nella Valmalenco, dove il parroco di Lanzada, con l'oro che rinveniva dietro il Corno di Primolo, avrebbe portato a termine la costruzione della chiesa di S. Giovanni Battista.

La regione *Croset* (in *croseto*) di Bonzo dava scarsa pirite in quarzo, rame e marcassite.

All'inizio della val Grande, nella frazione Verné (Vernetto di Ceres), presso Procara (*Verneto de Porcharia*), in regione *Morozzo*, nel sito detto *dla rumèa*, si estraeva manganese e argento.

Le tecnologie di estrazione e di trasformazione dei due principali minerali: rame nativo in ammassi, arborescenze, laminette, granuli, e ferro presente nella calcopirite (solfuro di ferro e di rame), nell'ematite (sesquiossido di ferro, il minerale ferroso più disseminato e più abbondante), nella limonite (idrato di ferro, quasi sempre in associazione con ematite), nella magnetite (ossido salino di ferro o ossido ferroso-ferrico), nella pirite (disolfuro di ferro con varietà aurifere), nella siderite (anche – ferro spatico –, carbonato di ferro), non andarono mai oltre quanto il Medioevo introdusse⁽⁸⁾, ossia uso di fornaci «alla catalana» e diffusione del carbonio mediante riscaldamento prolungato a contatto col carbone di legna (potere calorifico tra le 6500 e le 7500 calorie), con conseguente trasformazione in acciaio del ferro, legato insieme e scoriificato per martellamenti successivi nelle fucine. Nel secolo X, le province basche furono importanti produttrici di ferro. I metodi di post-trattamento (tempra in liquidi) e il tiraggio forzato (a mantice o a tromba idroeolica) denunciano culture tecnologiche importate da metallurgisti del ferro specializzati, in particolare valsesiani e bergamaschi, donde i

frequenti nomi di mestiere e soprannomi diventati cognomi ancora in uso nelle valli: Bergami, Bergamasco e i molti Chioetta, Chiolero, Fornelli, Cloaterio, Ferro, Ferreri, Ferrari, Ferraro, Fornengo, Ferrando, Forneri e Fornerio, di Ceres, Bracchiello, Almesio, Ala. Bergamini, deriverebbe invece da *bergamino*, nome professionale del lavoratore o imprenditore di un allevamento di mucche che, dalle prealpi bergamasche, andava a prestare l'opera lungo la bassa padana.

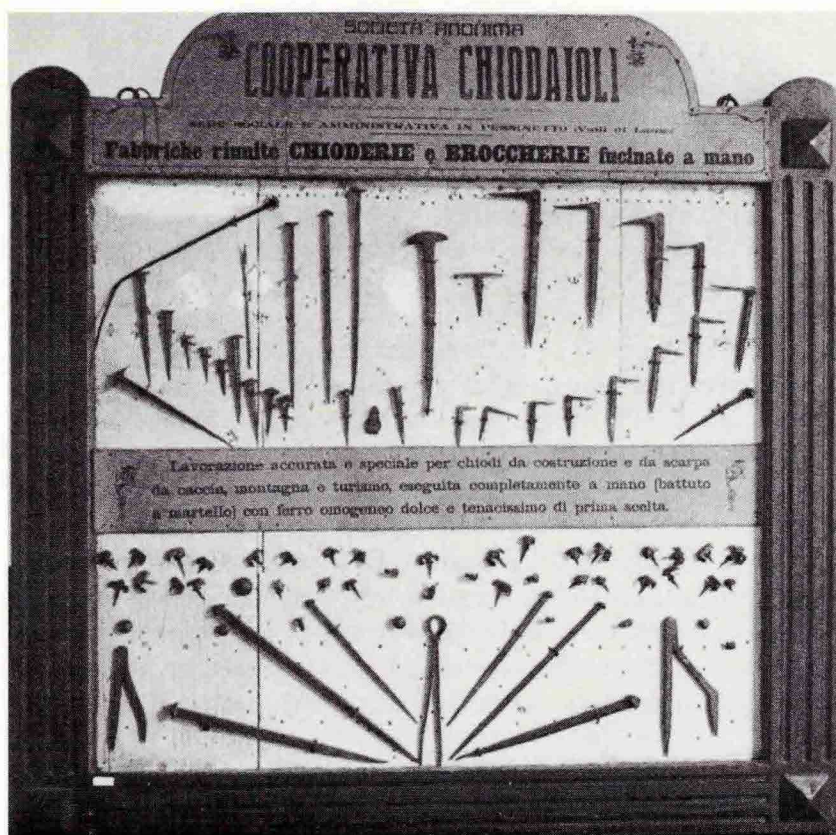
Quelli che in tutte le relazioni antiche vengono chiamati «forni» (nelle relazioni posteriori «fabbriche») e che nella toponomastica locale lasciarono i nomi *forn ëd Ciabertet* (*zaberteto*) o d'Ala, *forn ëd Groscaval*, *forn ëd Pissinay*, *forn ëd Lemie*, eccetera, erano in realtà fabbricati nei quali i pezzi di minerale, preventivamente selezionato, frantumato e «arrostito» nei luoghi di cava, mescolati a strati insieme col combustibile, subivano una riduzione nei forni «a manica» (processo che toglie ossigeno ai composti, con formazione di corpi con un grado minore di ossidazione) e il metallo veniva raccolto dal focolare in massello spugnoso di ferro dolce (*bloom*). Non colato per fusione.

Il minerale di rame e quelli non ferrosi, possono essere fusi a circa 800°C, mentre il metallo puro richiede, per la sua fusione, i 1083°C. Il ferro ha un alto punto di fusione, 1530°C, non raggiungibili con il carbone di legna (potere calorifico oscillante fra 6500 e 7500 calorie) e dunque ha bisogno di forni ad elevate temperature (a crogiuoli, a riverbero, a manica o cubilotti, elettrici) ottenibili soltanto con carbone coke metallurgico (potere calorifico variante da 7800 a 8500 calorie) e iniettori d'aria (⁹).

L'unico combustibile a disposizione era il carbone di legna a fibra compatta e non resinosa (*faggio, quercia, castagno, leccio*), preparato in un tempo variabile dalle 24 alle 90 ore (escludendo tutti i servizi collaterali, il taglio e la preparazione di nuova legna, il riassetto del terreno) nelle carbonaie impiantate entro le foreste, mediante riscaldamento dei componenti del legno (cellulosa, sostanze azotate, resine, acqua) in difetto d'aria (combustione incompleta) (¹⁰).

Questo carbone, detto *rosso*, risultava povero di ossigeno e d'idrogeno, molto poroso, igroscopico, adsorbente di gas e vapori, ma era apprezzato poiché esente da zolfo, sostanza volatile (a tale proposito, va ricordato che l'arrostitimento del rame in cataste all'aria aperta è particolarmente dannoso alla vegetazione per lo zolfo, l'arsenico e l'antimonio dispersi e che la pirite scaldata libera acido solforico). Come in qualsiasi altra parte del mondo, la posizione geografica dei centri metallurgici è stata, anche nelle valli di Lanzo, determinata da due fattori: la disponibilità del materiale e quella del combustibile (legname e carbone di legna) e, come ovunque, l'esaurimento dell'uno ostacolò lo sviluppo dell'altro.

La situazione geomorfologica associata alle condizioni climatiche



1. Campionario di chioderia realizzata a Mezzenile - Cooperativa Chiodaioli.

locali, permise una presenza omogenea nella parte alta delle tre valli di tutte le formazioni vegetazionali tipiche dei piani montano e alpino, come altrove condizionate e modificate dall'intervento di antropizzazione: mutamenti e, in particolare, diboscamenti a volte diluiti nei secoli (Margherita di Monferrato diede regolamentazioni di carattere ambientale concernenti il taglio di legname), a volte accelerati in concomitanza della crescita demografica (aumento delle costruzioni, aumento della richiesta di legna per uso domestico, esigenza di più ampie aree pascolative, ecc.) e dello sviluppo delle attività minerarie-metallurgiche (necessità di legname di grossa pezzatura e di carbone di legna per i forni riduttori e fusori e per le fucine).

Come scrisse il Francesetti, proprietario di tutto il versante nord del Calcante (*Lettres sur les Vallées de Lanzo par Louis Francesetti comte de Mezzenile, Torino, 1823 - Lettera I, p. 14*)

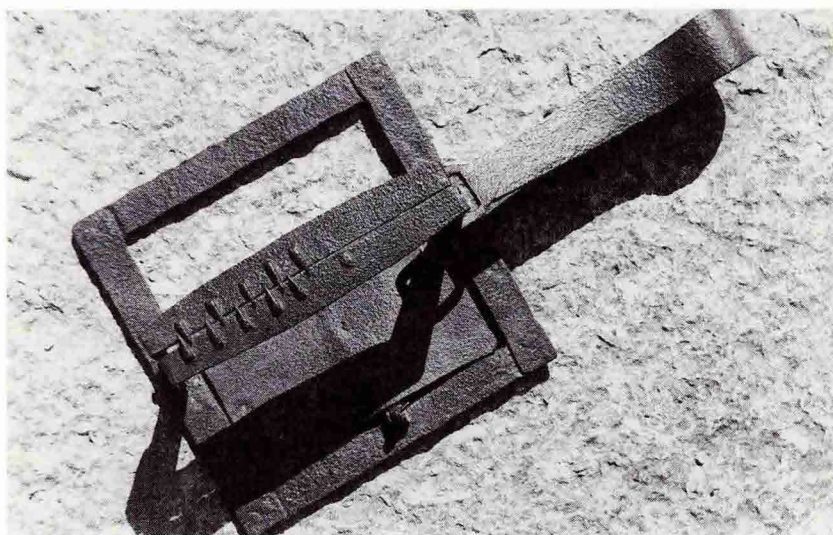
«... Cependant et ce pic décharné, et le Mont-bas, que nous avons laissé derrière, et le Calcante, que nous entrevoyons sur la gauche, étaient anciennement couverts de bois, et peut-être remplis de gibier. Une preuve irrécusable de ce que j'avance c'est que j'ai vu moi-même, et que tout le monde peut encore y voir épars par-ci par-là les nombreux emplacements où l'on a jadis fait cuire du char-

bon. On y aura coupé le bois sans aucun ménagement, on y aura ensuite laissé brouter les jeunes pousses par le bétail, et sur-tout par les chèvres, et voilà comment furent détruits à jamais ces bois immenses par une avidité mal entendue, et par une impardonnable insouciance...»,

le montagne più prossime ai centri minerari vennero sistematicamente depredate delle latifoglie dure (acero, castagno selvatico, faggio, frassino, quercia) onde ottenere combustibile turbando il regime di stabilità di intere pendici, né i terreni risultanti convertiti in pascoli per animali bovini, dal momento che lo strato produttivo sarebbe formato per la gran parte dalla decomposizione chimica e dalla disgregazione meccanica delle rocce del serpentino e di gneiss (rocce superficiali primitive), con abbondanza di anidride silicica o biossido di silicio e di ossidi e carbonati di magnesio, ossidi di ferro, allumina, elementi tutt'altro che favorevoli alla feracità (terreni ad acidità crescente per effetto del dilavamento delle acque meteoriche, con poco *humus*).

So bene di andare decisamente contro i concetti stereotipi incistatisi nelle menti dei valligiani come un microbulbo capace di confondere la realtà, col mio modo di analizzare le connessioni tra i procedimenti metallurgici e la struttura sociale che si stava costruendo fin dai primi tempi in cui si cominciò a ricavarne metalli nelle valli di Lanzo: tempi che possono essere collocati attorno al 1267 (fra il 1300 e il 1400 inizia a Cogne lo sfruttamento della miniera di ferro detta *Liconi*) con «forni» a Lemie, Chialamberto, Groscavallo. Sappiamo infatti che i fratelli Barizelo (o Barizello) di Gerola (Morbegno-Alpi Orobie) residenti al *forno* di Lemie, ricevettero nel 1267 da Guglielmo VII marchese di Monferrato e signore di Lanzo, l'albergamento (l'appalto) delle miniere di Ala e furono questi i fondatori dei due borghi Pertusio, attuale Pertusetto, (miniera d'argento) e Chiabertetto, comunità accentrate sui rispettivi «forni». L'antico villaggio di Pertus (*passaggio stretto*) venne cancellato nel 1665 da una frana. Nel 1287 nasceva allo stesso modo (per concessione di Guglielmo) e per lo stesso fine, il nucleo costitutivo del *forno* di Pessinetto (oggi Fucine o Cima Villa), fondato da Amedeo de Polterio (o Pauterio) che gestiva a Groscavallo, con Giovanni de Boto (o *bocty de mezaneto*), dal 1328 al 1329, una fonderia d'argento; Domenico e Rocacio del *forno* di Groscavallo⁽¹⁾; Pietro Bianco di Breno del *forno* di Chialamberto; Raimondo Certana di Lanzo; Nano de Genta *de puorcheria* e Amedeo Brunoldo. Il Polterio venne investito nel 1313 da Amedeo di Savoia della dodicesima parte del territorio di Groscavallo mediante il «servizio» di 1/12 di 7 lire viennesi.

Nel corso del Trecento, le carte della Castellania di Lanzo menzionano le miniere del Clapeto (1308-10); il fornello per argento di Pertusio (1307-10); le miniere di Ala (monti Truciat e Pertus) albergate nel 1330 ai de Polterio che, con i Boto (Botti), costituivano una vera dinastia



2. Tagliola per lupi.

nell'industria mineraria. Dal 1457 al '58, il nobile Anrico Arcatore (d'Arcour) gestì una miniera nel territorio di Balme (nel '500 gli Arcour tenevano, con titolo comitale, feudo in Ala) e un Martino *de michelleto* estrasse minerale da una miniera di Giovanni Solero (*de mena Johannis solery senioris*)⁽¹²⁾. Un Giovanni Suerstab di Norimberga, compare nel 1496 fra i concessionari di miniere.

Nel Cinquecento troviamo citate le miniere del Turion con le bocche di cava *la chenail, la vaiche, l'essiale, la vota, le creux neuf, le poelo* (argento e rame), date in concessione nel 1528 ai non meglio identificati Gatto «scuderié» e Gioachino Scrotter, per un terzo a ciascuno e il rimanente al duca di Savoia. Del 1560 è la concessione delle miniere di ferro esistenti tutto intorno alla Levanna a Maurizio Grana di Pinerolo, mediante il pagamento della decima parte dei lucri⁽¹³⁾.

Si ritorna a parlare della fonderia d'argento di Ala e si dice che il *creux d'Alla* e il *creux de li pian* nel 1552 avevano quattro *bocche* (gallerie per estrarre il minerale dalla sua posizione originaria in filoni) *dove ponno travagliare 10 operai tutto l'anno, e tiene once 6 per cento* (180 grammi ogni mille di minerale cavato). In Savoia e nel Delfinato, «creux» indicava luoghi appartati e discreti.

Costituendo le miniere e le fucine una fonte di ricchezza per i conti e i duchi di Savoia, furono emanate specifiche disposizioni per l'assunzione di operai, minatori, fonditori, carbonai, mulattieri; per la manutenzione delle strade, l'abolizione dei pedaggi, il divieto di vendere boschi ad altri prima di offrirli alle fonderie d'argento. Per maggior garanzia, talvolta gli operai dovevano munirsi di una *fede* (attestazione di devozione al Signore) rilasciata dai pievani dei luoghi di origine. Sui monti prossimi alle miniere si collocavano i «pennoncelli» delle armi ducali (*A.S. regolam. per le minere, 1513, p. 72*).

Alle radici della distruzione del patrimonio forestale delle valli (da un documento del 1641 si rileva che gran parte delle montagne nei valloni di Sea -*de Seja*- e della Gura era ricoperta da boschi), peraltro anche messa in rilievo, relativamente alla valle di Cogne, da P. Giacosa (*Cogne*, Ed. Viassone, Ivrea, 1925):

«... le miniere sono divoratrici di boschi; in questa lotta... la foresta ha la peggio. Lungo i pendii sboscati, le acque piovane e quelle torrenziali, esportano il poco terriccio, la roccia affiora, la montagna diventa nuda e arida ... In molti luoghi la miniera fu esaurita prima che la montagna avesse sacrificato tutti i suoi boschi; in altri, e massime a Cogne, avvenne il contrario. Arsi i boschi, la enorme lente di ossido di ferro, purissimo e abbondantissimo minerale, rimase inoperosa benché col progredire dei tempi e collo svilupparsi della civiltà la richiesta del minerale diventasse sempre maggiore...»

stavano i metodi primitivi di scorificazione del minerale ferroso (scorie secche e scorie fuse) e la trasformazione a caldo del metallo, che a questo punto è necessario evidenziare.

Ancora nel 1825, al *forno* di Pessinetto (*domus fuxinarum*), ogni «fusione» in forno catalano richiedeva due ore impiegandosi 2 rubbi (16/18 kg) di ferraglia acquistata a Torino, da 17 a 18 libbre (5/5,5 kg) di limatura o trucioli di ferro, 6/7 libbre (1,8/2 kg) di minerale ferroso locale estratto dai torrenti sotto forma di sabbia e 6 rubbi (54 kg) di carbone di castagno selvatico o di faggio.

Si ricavano circa 2 rubbi e mezzo (20 kg) di buon ferro plastico che, ridotto in due barre quadre usando un maglio «a testa d'asino» (la sua invenzione risale al XIII secolo) pesante 130 chili movimentato da una ruota idraulica, si faceva riscaldare tre volte allo stesso fuoco usato in precedenza e poi nuovamente a un'altra fonte calorifica. Queste due barre venivano ancora riscaldate una quarta volta e poi trascinate per una estremità a un fuoco di minore intensità presente nella stessa fonderia, dove venivano stirate progressivamente dai colpi di un maglio pesante soltanto 60 chili, azionato in batteria dal medesimo albero motore (le prime applicazioni in Europa del maglio a vapore datano al 1839).

Maestranze impiegate: due uomini (un fonditore e un forgiatore) per servire l'alto fuoco; un forgiatore e un apprendista per il basso fuoco. In tutto tre uomini e un ragazzo per fonderia, con prestazioni ininterrotte dal lunedì mattina al sabato sera affinché la forgia non si raffreddasse.

La ferraglia e gli sfridi si pagavano allora 3 lire e 5 soldi per rubbo e il carbone di legna forte 9 soldi (alla consegna in fonderia).

Ogni fonderia produceva mediamente 28 tonnellate annue di ferro, consumando 70 tonnellate di carbone di legna (attualmente, in impianti di carbonizzazione in forni -*kilns*-, 100 parti in peso di legno danno 20 ÷ 25 parti di carbone di legna).

Delle citate miniere, molte vennero abbandonate già nei secoli scorsi (tra il 1500 e il 1700) essendosi esauriti i modesti giacimenti (come quella della Rumèa, attiva nel 1760, abbandonata nel 1830); in altre si tentarono rivitalizzazioni protratte sino al 1940 (alp Radis - 1823; Traves - 1860; Chialamberto - 1880) con scarsissimi risultati economici. L'ultima a chiudere, nel 1964, fu quella di calcopirite granulare nella frazione Prati della Via di Chialamberto, già sfruttata dalla S. A. Italiana per la fabbricazione della dinamite. A questo punto mi sembra che siano emersi, oltre le certezze e le molte interpretazioni rielaborate nell'ottica contorta dell'immaginazione, almeno quattro punti cruciali:

1) la politica delle classi dominanti, conti visconti e duchi, è stata concepita come diretta a utilizzare sino all'osso le risorse territoriali (minerali e boschi, peraltro non più fitti e più continui di quanto siano adesso) anche a svantaggio della pluralità dei governati. Amedeo VI (decreto del 15 giugno 1381) si impegna a tutelare le «marche» (i contrassegni) del ferro fucinato nelle valli di Lanzo, in cambio della corresponsione da parte dei Baratonìa (vendettero nel 1343 i loro possedimenti ai Savoia, escluse le signorie di Lemie e Usseglio), dei Goffi ⁽¹⁴⁾, degli Alamanni, degli Arcour, dei Sorles (i Soleris di Rivarolo e di Lanzo), di una consistente quota del ricavato;

2) il fallimento pratico della metallurgia nelle valli di Lanzo è da ricercarsi non tanto nell'esaurimento progressivo delle risorse minerali e boschive, quanto nei cicli di fabbricazione che impiegavano apparati tecnologici poco più che primitivi, ma soprattutto nell'inesistenza di una tradizione metallurgica protostorica.

I frammenti di crogioli con scorie ferrose venuti in luce nelle Vau-de - l'altopiano sterile compreso fra i centri bassocanavesani di Grosso, S. Carlo Can.se, S. Francesco al Campo, Lombardore, Rivarossa, Front - (sec. V a.C. ?), i reperti di ferro lavorato appartenenti alla sfera dei prodotti domestici ascrivibili (forse) al periodo La Tène (II periodo di Hallstatt) e le punte in ferro di frecce rinvenute negli scavi del *castellum* medievale di Viù - borgata Versino - demolito per ordine del maresciallo di Brissac nel 1551, non sono evidenze archeologiche sufficienti a dichiararla ⁽¹⁵⁾.

Gli esempi della *gilda* di artigiani del ferro, forse legata ai Barizelo di Viù, trapiantata nel territorio dell'attuale Pessinetto con l'obbligo di istituirci una fornace e alcune fucine (il 1° febbraio 1437, Ludovico di Savoia, principe del Piemonte, in nome di suo padre Amedeo duca di Savoia, conferma le concessioni fatte nel 1289 da Guglielmo VII di Monferrato riguardanti il forno per la lavorazione del ferro); le due colonie di metallurgisti (fonditori e brunitori del ferro) provenienti dalla Valsesia e dal Bergamasco, immigrati al *forno* di Lemie nel secolo XIV essendovi giacimenti di ferro e di rame da sfruttare - la prima miniera fu scavata da Evaristo Cagna nel 1348 - (nel 1426 Amedeo VIII, il *Pacifico*,

esige da tali comunità il giuramento di non tenere corrispondenza con i suoi nemici milanesi *pena dell'aver e della persona*. Si proibiva a essi anche di contrarre matrimonio con donne locali) e i gruppi di artigiani del ferro, estranei alla zona e con dialetto diverso dal franco-provenzale tipico, forse lombardi, che fondarono con le loro famiglie l'antico Bracellum (Bracchiello) improntando le abitazioni del nucleo storico a modi costruttivi difforni rispetto a quelli valligiani, dimostrano che le tecnologie del ferro e del rame vennero da altre regioni dell'Italia settentrionale dove le età dei Metalli hanno lasciato testimonianze veramente inconfutabili⁽¹⁶⁾.

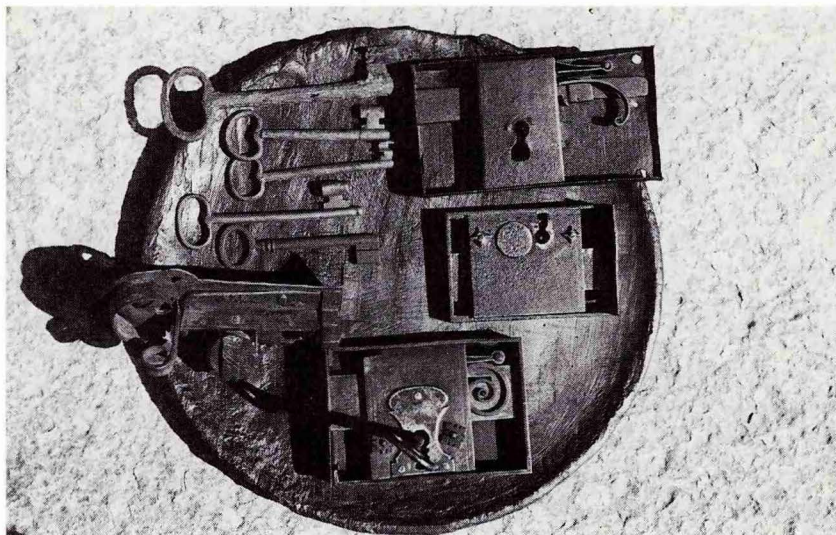
Si ricordi il ruolo particolare che la cultura di Golasecca ha avuto negli scambi fra mondo mediterraneo e mondo celtico transalpino. La necropoli comense della Ca' Morta-Camerlate- dichiara, ad esempio, la lunga continuità dalla fine dell'età del Bronzo (X secolo a.C. – *facies golasecchina* –) sino all'inizio della II età del Ferro (IV secolo a.C.) e ancora in età imperiale romana;

3) le valli di Lanzo non hanno avuto villaggi minerari d'alta montagna, come quello medievale (dal secolo XI al XV) di Brandes (miniere d'argento a cielo aperto, quota 1800 m) all'Alpe d'Huez in val d'Isère (donato nel 1058 all'abate d'Oulx), con occupazione umana intensa forse fin dalla preistoria trattandosi di una *motta* naturale dominante la valle della Sarenne, e nemmeno un circuito commerciale, talvolta anche molto vasto, come quello dei recipienti in rame realizzati nella bassa e media valle dell'Orco, al quale soltanto il ricupero e il riutilizzo del prodotto attuato da calderai e stagnai itineranti hanno posto limitazioni alla consistenza della produzione, ma non alla struttura produttiva.

I prodotti delle fucine valligiane potevano invece (per legge monopolistica) essere smerciati soltanto nella «nicchia» commerciale lanzese, di poche spinte consumistiche. Il ferro provvisto nel 1317 da Lanzo e Lemie per la ricostruzione del castello di Torino, oggi Palazzo Madama; i sei minatori «guastatori» d'Ala e di Groscavallo che servirono Amedeo VI di Savoia (il *Conte Verde*) nell'assedio di Gex (1353) e altri, nella guerra di Saluzzo (1363); i trentacinque valligiani che nel 1374 (guerra civile fra i Valperga e i San Martino) furono mandati a scavare cunicoli sotto il Castello di Salto e la Torre dei Grossi nella valle dell'Orco, al fine di farli crollare⁽¹⁷⁾

(«... da quell'esercizio di coltivar miniere gli abitanti di queste valli, e massime quelli di Groscavallo, pigliavano abilità di servire nell'assedio di fortezze...» *L. Cibrario, Scritti sulle Valli di Lanzo, 1851*);

la bombarda ad anima liscia fusa in Lanzo da mastro Ugonino (con bronzo locale?) per lanciare sassi sugli assediati del Castello negli anni 1347, 1377, 1386, 1387, o la colubrina fabbricata a Pessinetto e



3. Serie di chiavi e serrature realizzate a Ceres.

trainata con buoi a Lanzo, non sono informazioni attendibili per il dimensionamento dell'industrializzazione delle valli (il Clavarino nel 1867 valuta un totale di quaranta addetti alle ferriere, fucine e magli. Cfr. *Saggio di corografia statistica e storica delle valli di Lanzo*, Torino, 1867).

Se ancora nel 1823 il Francesetti (op. cit. - Lettera I, p. 12) scrive che il suo fattore si era recato alla piazza S. Giacomo di Lanzo con un mulo per il trasporto dei bagagli e quattro uomini con portantine messe a disposizione di sua moglie e dei figli, essendo assolutamente necessario lasciare le carrozze poiché le strade per le Valli sono a malapena praticabili da bestie da soma, non a causa delle pendenze ma a causa del pessimo stato in cui sono abbandonate, vuoi per negligenza vuoi per mancanza di mezzi, malgrado il movimento commerciale e (a pag. 7) auspica che le strade si rendano «... praticables pour le roulage, au lieu que maintenant il n'est pas même trop prudent de les parcourir à cheval ...»⁽¹⁸⁾, com'è possibile un traino con buoi (animali mai aggiogati su queste montagne né per lavori agricoli né per trazione) da Pessinetto a Lanzo?

Anche l'altra notizia relativa sia al metallo occorrente per «gettare» un pezzo d'artiglieria a canna lunga e sottile (colubrina o *serpentina*) venduto da Giovanni Solerio *de Alla* al mastro «bombardiere» Giovanni di Bologna, sia al trasporto (usando una treggia?) sino a Lanzo con buoi trainanti, riportata dall'Usseglio (L. USSEGLIO, *Lanzo-studio storico*, Torino, 1887), sindaco di Lanzo per più anni e non storico di professione, sembra poco attendibile in quanto diverse sono le testimonianze sul reale stato della viabilità generale e, come sempre, avvolta negli abbondanti momenti d'ombra con conseguenti ipotesi verosimili impostabili su poche accentuazioni sicure.

A tale proposito, è interessante leggere la relazione «*Strada percor-*

sa nelle vallate di Stura e Dora dalla colonna d'esperienza pel materiale d'Artiglieria alleggerito proposto dal colonnello cav. Emilio Mattei», 1868 (Museo Nazionale dell'Artiglieria, Torino).

Soltanto nel 1838, con il finanziamento del marchese T. Faletti di Barolo, s'inizia la costruzione della strada carreggiabile Lanzo-Germagnano-Viù in sostituzione della vecchia mulattiera. Nel 1851 fu iniziata la rotabile Germagnano-Ceres (aperta al traffico nel 1857); il tratto Ceres-Ala venne appaltato nel 1872 e terminato nel 1873; quello dal bivio di Procaria a Forno Alpi Graie, aperto al pubblico nel 1978; il tratto Ala-Balme venne inaugurato nel 1887.

Una situazione dunque per niente favorevole allo sviluppo economico delle valli e strade veicolari arrivate tardi a raggiungere i luoghi i produzione metallurgica.

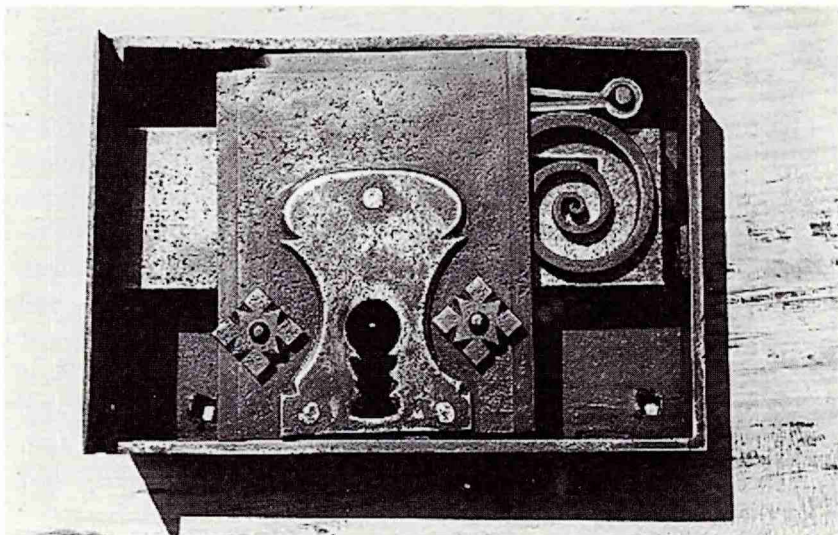
A mio giudizio è piuttosto illuminante quanto scrisse nel 1825 il Francesetti (*op. cit.*) a proposito della ferraglia e dei trucioli di ferro acquistati a Torino per approntare vergelle di ferro da trasformare in chiodi, bullette, componenti di serrature, nelle fucine domestiche di Pessinetto, Gisola, Mezzenile, Traves (Traves e Mezzenile contavano allora, su un totale di 3400 abitanti, 620 chiodai) ⁽¹⁹⁾.

Questa notizia, meglio di altre, dovrebbe dare la misura del vero stato delle cose: alla maggiore richiesta di ferro lavorato o semilavorato, le *mene* e i *trossi* (dal fr. *trou* = buco) locali non erano più in grado di sopperire e dunque, con costi di trasporto notevoli (si ricordi che i quarantaquattro chilometri della ferrovia a trazione a vapore da Torino a Ceres ebbero una serie di progressioni durate 48 anni – dal 1868 al 1916 –) e con fatiche spropositate (le miniere del Trione – tra le quote 1700 e 1900 m – distano tre ore di marcia da Pialpetta; quelle delle gole *dij vej* e *dla speransa*, 3/4 ore dalla frazione Villaretto d'Usseglio; altrettanto quelle dell'alp Radis da Ala), si tentava ancora di mantenere viva una attività (una valenza simbolica) ormai in via di estinzione. La miniera di Fragné-Chialamberto (pirite cuprifera) è forse l'unico esempio valligiano di giacimento coltivato con più o meno continuità dal secolo XVIII.

I fratelli Milone, uno dei quali vicario della parrocchia di Ceres, (G. e P. MILONE, *Notizie delle Valli di Lanzo*, Palatina, Torino, 1911) scrivono a p. 11:

«... Per aver un risparmio di combustibile, sempre più scarso e più costoso, si dovette in ultimo tralasciare di fondere il minerale; si fuse invece nelle dette fucine (n.d.c. Mezzenile, Pessinetto, Ala) rottami di ferro vecchio e ferraccio. Anche a Viù, al ponte Ninin e alla borgata Fucine, si iniziò tal genere di lavoro; ed ebbe allora un bell'impulso la produzione di oggetti vari di ferro. Ma ancora quest'ultimo tentativo fallì, perché fra i rottami trovavasi spesso del ferro estero di pessima qualità, ed ottenevansi quindi prodotti scadenti ed inadatti all'uso cui erano destinati...».

Qualsiasi commento sembra superfluo.



4. Particolare di una serratura.

Come si è più volte evidenziato, non resta che il senso fastidioso del filone da sfruttare sino all'ultimo grammo e un cerchio di risonanze, persino metaforico come un'epica rustica e marginale, di miniere «perse» perché aspre, impervie e abbandonate. Unico a resistere con tenacia è l'immaginario collettivo nel lungo peregrinare dal Medioevo al nostro secolo e soprattutto un modello di operosità frammentarie che, nelle difficili stagioni di crisi, non riuscirono ad adeguarsi ai criteri e alle esigenze dell'industria, ma restarono legate alle arcaiche fascinazioni dell'argento e dell'oro (sabbie aurifere del torrente Malone). Un pericoloso retaggio. Sicché il giacimento è sempre «ricco» anche se scarso, il fornello della fucina è quasi un altoforno, i sentieri che s'inerpicano ai luoghi di cava, quasi scale magiche per una corsa verso la ricchezza immaginata.

Con la fine del *boom* minerario del secolo XVIII (nel Trentino e Sudtirolo, la flessione dell'attività mineraria era già iniziata in maniera irreversibile a partire dal XVI secolo) coincide il tramonto delle illusioni del profitto, in quanto il centro di gravità si spostò su Torino con il ritorno di Vittorio Emanuele I in Piemonte (1814), con la restituzione della Savoia a Torino (1815), e quando la città fu capitale del risorto regno d'Italia (dal 1861 al 1864). Ma già allora il contributo al prodotto nazionale lordo di queste valli ai margini economici del Piemonte era irrisorio. Decisiva fu anche l'insufficienza del commercio con l'oltralpe a causa dei difficili travalicamenti.

La via romana transalpina degli alti valichi dell'Autaret (3072 m) e di Arnàs (3220 m) è, a livello archeologico, tutta da verificare sul versante italiano. Unico ricordo (notizia Francesetti e Cibrario) è quello della posta a cavallo ancora transitante d'estate sul valico dell'Autaret nella prima metà del secolo scorso.

Tre fattori spiccano nelle relazioni economiche ottocentesche: il primo, l'emigrazione temporanea o permanente di minatori (verso la Francia, la Prussia, le Americhe) da Pessinetto, Cantoria, Chialamberto, Vonzo, Mottera, Bonzo, Migliere, Richiardi, come risposta al decadimento metallurgico; il secondo, l'assenza di una qualsiasi produzione rurale nell'affrontare la nuova situazione venutasi a creare (prodotti ortofrutticoli e artigianali destinati alla vendita sul mercato) e, più tardi, lo scarso coinvolgimento nella nascente industria meccanica torinese (bullonerie, ad esempio); il terzo, il deterioramento ulteriore della limitata agricoltura raggiunto mediante la rimozione di manodopera valida dal contesto rurale e la formazione di strategie suppletive domestiche (come quella dei chiodai) che non riuscirono a inserirsi nella società economica metropolitana e non furono comunque mai in grado di massimizzare i profitti (la paga di un fuciniatore di chiodi scese da 3/4 lire al giorno a lire 1, se uomo, e a centesimi 75, se donna);

4) essendo l'industria tradizionale anzitutto un «centro di produzione di energia» (quella moderna si colloca invece esclusivamente a livello di utenza), l'ubicazione dei centri produttori nella preindustria alpina è sempre stata vincolata ai principali corsi d'acqua e ai loro tributari (torrenti, canali, salti e altre opere idrauliche programmate per congegni rotatori), ai boschi sottratti alle attività agrosilvicole (con la pastorizia, la base dell'economia sussistenziale), alla discontinuità della forza lavoro (in tutto l'arco dell'anno ritmi stagionali in funzione delle fienagioni e delle raccolte), alla polverizzazione degli apparati produttivi (ripartizione in funzione dei luoghi di estrazione, ciascuno con una propria microeconomia). In campo agrario, una similitudine la troviamo nello scaglionamento delle borgatelle determinato dalla minore resa dei terreni. La rappresentazione grafica del flusso delle merci, mostrerebbe un'arteria principale di fondovalle, la *vi grossi* (la strada pubblica) e vene tributarie seguenti le subvalli che da ciascuna delle tre si dipartono, con sviluppo di villaggi in prossimità delle diramazioni (fra gli esempi: Procaria, Cantoira, Chialamberto, Bonzo, Ala, Balme, Viù, Lemie, Saletta, Usseglio).

In modo particolare i legami miniera (il luogo d'approvvigionamento) – forno/fabbrica di trasformazione (il cardine produttivo), furono più importanti di quelli tra villaggio di residenza permanente e luoghi di monticazione estiva, molto più tenui e capillari. Queste strade strette e tortuose lungo le quali si muoveva il minerale soltanto disgregato, divennero a loro volta arterie di servizio percorse da mandre e da prodotti caseari oltre che da carovane di muli portatori.

Ad esempio, cessata ogni attività estrattiva alla *taja dël fèr* in località Belacomba sotto il Col d'Arnàs, la via mulattiera (la *vi dle mulè*) che risaliva dall'alp di Pianezza – Usseglio – lungo la sinistra idrografica del vallone d'Arnàs (conserva ancora qualche anello di ferro infisso



nelle rocce per l'affunamento degli animali da soma) divenne, non soltanto nell'uso pratico ma anche nella toponimia locale, la *vi dël vaces*, il – cammino delle vacche – che serviva gli alpeggi Barnàs, Vachera, Soulé, Bessanet, arrivando sino ai 2476 metri del gias Belacomba.

Nel vallone di Lusignetto, sopra Ala, è ancora ben conservata la mulattiera che conduceva alla miniera di ferro presso Radis (alpeggi la Rochëtta, Lusignet, Colati o Pecolati, Radis) e buoni tratti rimangono di quelle che mettevano alle miniere sotto l'Ovarda e nella vallecola del Trione.

Le miniere del Calcante crearono una serie di percorsi fondamentali verso Viù (per il Colle della Ciarmetta), Traves, Pessinetto, Mezzenile.

Sono probabilmente frutto di esagerazione i racconti (val Grande) di carichi someggiati attraverso il passo della Caletta di minerale ferroso che si cavava alla testata della valle dell'Arc in due miniere, una sotto l'Ouille des Pariotes, l'altra, di maggiore importanza, sotto l'Aiguille de Gontière (Col du Carro), in una località detta *creux des Allemands* (rovine del forno per le prime operazioni di riduzione) forse con riferimento a proprietari walser di Gressoney (ma in un rotolo pergamaceo della Castellania di Lanzo, «Alamanno» compare nel 1399 come nome di capofamiglia al Forno di Lemie).

Dal momento che l'attraversamento del Col des Pariotes (3057 m) e del Glacier des Sources de l'Arc per arrivare al Col Girard (3034 m) e infine a Forno Alpi Graie (1226 m)⁽²⁰⁾, nel dialetto *fourn*, richiede non meno di otto ore (senza carichi), anche se il valore del tempo e della fatica nell'economia generale era assai diverso da come lo intendiamo oggi, credo che il ricordo si riferisca a spostamento, lungo il vallone di Gura, di piccoli blumi fucinati a Bonneval-sur-Arc, piuttosto che al trasporto di minerale ancora legato alla ganga.

Una cosa però è certa: parallelamente alla lingua nivo-glaciale ab-

5. - 6. Due tipi di campanaccio per mucche (ferro bronzato) realizzati a Bracchiello.

bastanza ripida (*talancia Girard*) congiungente il vallone di Gura al ghiacciaio dell'Arc, esistono ancora tracce (costruzioni, muretti di contenimento, gradini, tratti lastricati) di un percorso d'alta quota che permetteva a uomini e muli di superare i trecento metri d'impennata finale (da 45° a 50°) senza dover affrontare il ghiacciato con le «grappe» ai piedi. Questa era la *vi dla calëtta* (dal piemontese *-calé-* discendere, o *-scalëtta* – piccola scala?) non riportata sulla carta IGM - 1/25.000 Le Levanne III S.E.F. 41, ma ricordata dai vecchi cacciatori di camosci, dai contrabbandieri, dalla guida delle Alpi occidentali Vaccarone-Martelli, vol. II, 1889, p. 106 e da me seguita più volte ⁽²¹⁾.

L'ubicazione (la «scelta») dei centri di trasformazione mineraria cadde dunque su quei luoghi dove il minerale poteva essere concentrato con lunghe corvè notturne seguendo le vie «naturali» tracciate dall'orogenesi, dove l'abbondanza d'acqua ingegneristicamente dirottata dai corsi principali nelle *bialere* poteva garantire continuità di forza motrice a frantoi e fucine, dove le formazioni forestali spontanee di una certa consistenza che da antica data condizionarono l'ambiente potevano essere trasformate in combustibile ⁽²²⁾ e infine dove le distanze dagli aggregamenti borghigiani in cui risiedevano le maestranze non erano eccessive (in genere tre quarti d'ora) ⁽²³⁾.

L'area globale d'indagine è significativamente marcata dai centri/forni, nei quali però, stranamente essendo i paesi archivi inesauribili di scoperte, non si sono trovati antichi attrezzi tipici (tenaglioni, secchi di colata, ganci, ecc.) come invece sull'altura del Santuario di Belmonte – Cuorné – (Bronzo finale) e forme di fusione in pietra ollare (cloritoscisto a struttura minutamente squamosa), poiché sembra impossibile che una operosità metallurgica (se non frutto di eccessivo entusiasmo) durata per secoli e viva nelle «fusine» dei medievali «ferrarii», nei laboratori dei «serraglieri», nelle «clovaterie» di media valle, (il rame estratto veniva invece venduto ai «*magnin*» e ai «*ramer*» di Locana, redditiziamente attraversando il Col ed Perascrita e quello dla Paja), non abbia lasciato «documenti» se non nella toponomastica e nell'onomastica, riscontrabili identici in val di Susa (Ferraris, Ferrario, Fabbro, Forneri), nella valle del Chiusella (Fucine, Forno, Fornetto, Fornello, Fornace, Carbonetto) e nelle valli Valdesi (Fusina). Che sia stato tutto riciclato artigianalmente come d'uso fra le popolazioni montanare?

Alla prova dei fatti, si trova conferma anche dell'accentramento della coltivazione mineraria attorno a ricche casate concessionarie e anche proprietarie/locatrici di fucine: per citarne soltanto alcune, i Goffi del Forno di Lemie già presenti come capifamiglia in documenti del 1300-1390, concessionari nel Quattrocento della quasi totalità delle miniere d'oro, d'argento e di rame in valle di Viù; i Barizelo (o Barizello), anch'essi residenti al Forno di Lemie ma concessionari di miniere sulle montagne d'Ala; i De Polterio, gestori di «fornelli» per argento e di

«argenterie» nella val Grande (Groscavallo); i Rebuffo di Traves che gestivano miniere al Crot d'Usseglio; gli Arcour; i Sorles.

Non è innaturale che venga fatto di pensare a una immutata catena di prevaricazioni e di sfruttamenti (trarre il massimo profitto dal lavoro altrui senza offrire un'adeguata remunerazione) che attraverso trisecolari dispute e collaborazioni tra marchesi di Monferrato, principi d'Acaia e conti di Savoia e nelle dinamiche gerarchizzate, prima della riunione sotto una unica sovranità, di appalti, concessioni e revoche, ha vincolato laboriosi montagnini occultati nei solchi del tempo: personaggi minimi sempre operanti per altrui vantaggio. Infatti, soltanto i nobili e non le comunità ottenevano dal sovrano privilegi, diritti, concessioni sulle acque, sulle miniere, sulle fucine.

In termini pratici, il guadagno del ferro estratto (resa del 12,5% da un minerale greggio contenente il 25% di ferro) era proporzionalmente ripartito grosso modo così: 50% al signore proprietario della miniera (principe, duca, marchese); il 25% al vassallo concessionario; il 15% alle prime strutture di riduzione; il 9% alle strutture di trasformazione; l'1% ai chiodai.

Per l'argento (il minerale estratto dava dal 4 al 10/11% di minerale scelto) la ripartizione variava da un 89 a un 50% al signore e da un 50 a un 11% al concessionario fonditore e argentiere.

In entrambi i casi dunque un guadagno, inversamente proporzionale alla fatica, che non riuscì ad alleviare materialmente e moralmente le condizioni.

Quasi tutti gli studi sulle valli di Lanzo citano con orgoglio i chiodi, le bullette da scarponi e i ferri da cavallo come una delle produzioni più caratteristiche e redditizie di Traves, Pessinetto Fuori, Mezenile, Viù e la fabbricazione delle serrature a Ceres.

In realtà si trattò sempre di produzione non serializzata per soddisfare il fabbisogno locale (soltanto i chiodi da scarponi dei tipi *bulletta* e *zappetta* trovarono uno sbocco commerciale nelle forniture per il Regio Esercito. I chiodi dei tipi *punte*, *cambrette*, *càncani*, nell'edilizia torinese) e senza innovazioni rispetto a quanto si produceva in altre valli⁽²⁴⁾. Lavori in ferro battuto vennero realizzati soltanto in riva alla Stura di Ala, in regioni *Cianfodrà* e *lo mulin*.

È logico che, passando dalle serrature con corpo e catenaccio in legno a quelle con corpo in legno e catenaccio in ferro e infine a quelle tutte in ferro fabbricate da artigiani del luogo (*li frê*), i montanari vedessero queste come una innovazione degna d'essere rimarcata. Ben diversi sono gli abbondantissimi esempi di serrature e chiavi rinascimentali curate, sotto l'aspetto decorativo, in complicatissimi intagli e trafori della parte finale detta «mappa» o «ingegno»; oppure le secentesche chiavi con l'impugnatura «a lanterna». Ben diverse le bocchette gotiche, i picchiotti barocchi, i lucchetti a due chiavi e quattro segreti dei

maestri magnani trentini e tedeschi.

Nessuno sviluppo ebbe la produzione dei coltellinai (si ricorda soltanto la famiglia Piana del Fè, frazione di Ceres) che invece diede vita nel circondario di Biella, nel Canavesano, nella provincia di Cuneo, nel Bergamasco, nel Comasco, ai «paesi dei coltelli» con marchi che divennero sinonimo di modelli (Marietti, Rubino, Gallo, Formajano, Truchetti, Sella, Lasagno, per restare in area piemontese).

Neppure l'alpinismo che ebbe nella seconda metà dell'Ottocento nelle Alpi Graie meridionali, e in particolare in val d'Ala, la sua culla (Uja di Mondrone, Ciamarella, Bessanese o – Uja di Bessans –, Punta d'Arnàs, Torre d'Ovarda, Croce Rossa, Albaron di Savoia) stimolò la nascita di una industria finalizzata alla fucinatura di attrezzi alpinistici – asce da ghiaccio, piccozze, ramponi –, come quella dei Grivel di Courmayeur o dei Còdega di Premana (oggi CAMP).

Nel ventesimo secolo anche la speranza nutrita per anni e anni dalle genti delle valli di Lanzo di trovare l'oro in laminette sparse nella matrice di braunite (ossido di manganese) con spessartite o nella pirite aurifera, cessò definitivamente e il mito se ne appropriò giocando alto con racconti fantasiosi.

Il castello di irrazionalità costruito dalla «cultura del tesoro» su ogni affioramento o filone metallifero o indizio (le famose «apparenze»), non trova, nella verità visitata, che risposte modeste; troppo flebili per soddisfare il più elementare bisogno di certezze.

Sul fatto che l'attività mineraria abbia arricchito soltanto un privilegiato e appoggiato numero di fruitori, non ci sono dubbi. Il mito da demolire è allora quello di ricchezze inesauribili alla portata di tutti, che la smisurata corsa allo sfruttamento è appena riuscita a intaccare. Quel mito, o nevrosi, che bastò a calmare molte coscienze di «spianatori» di foreste e di boschi (diboscamento che altrove accompagnò un miglioramento economico) e a rendere sopportabili fatiche spropositate fino a che la «legge dell'esaurimento» riuscì a inceppare e a frenare la macchina che consumava più di quanto producesse.

E sempre mitica fu l'esperienza (senza la consapevolezza dei propri limiti) che cristallizzò tempi, mondi e attività, mestieri, idee, utopie, incubi, tanto da diventare struttura esistenziale creando una gerarchia di valori, individui, poteri.

Considerazioni

Nel ripercorrere la storia dell'industria mineraria nelle valli di Lanzo, si è visto come la popolazione si sia spinta lungo i versanti da tempi molto antichi, utilizzando quella che i geografi chiamano «alta valle» in qualità di area da pascolo estivo con progressive «stazioni»

temporanee di risalita; ma la vera espansione (del secolo XIII) degli insediamenti sui *plateau* e nei bacini superiori, fu provocata dalla scoperta di giacimenti argentiferi, feriferi e cupriferi capaci di stimolare diverse dinamiche territoriali.

Ruolo significativo ebbero questi poli d'attrazione, che in verità mai disturbarono le forme d'uso dei pascoli.

Quella dei centri di lavorazione di minerali, posti alla confluenza di valloni raspati da antichi ghiacciai e da torrenti («minatori» veramente infaticabili) lungo i quali veniva fatto scendere il grezzo (i *cinai dla mineri*), fu una scelta logica e permise, come si è visto, anche di colonizzare zone inospitali e di trasformare accampamenti temporanei di pastori (nelle *balme*) in «fissioni» permanenti.

Essa fornì uno sbocco economico per quei montanari pratici di abbattere legname e di cavare pietre, che si fecero con prontezza carbonai e minatori.

Allorché la tecnologia dei metalli impose certe «sottigliezze» (quali ad esempio la trafilatura e la cementazione), l'afflusso di «maestri» e di manodopera specializzata, a volte soppiantò i «ferrai» aborigeni e i «minatori ruspani», a volte si affiancò positivamente ad essi facendo contemporaneamente aumentare la domanda di terra edificabile per nascenti aggregati domestici.

Le possibilità di aprire nuove miniere e di fondare nuovi forni furono limitate, ritengo, anche dai tributi che si esigevano in crescendo per l'albergo, ma in modo particolare dall'impossibilità della trasformazione ulteriore delle zone boschive in antiecológicas «cave» di legname⁽²⁵⁾. Alla fine del 1700, i grandi boschi erano già pressoché esauriti. Mentre nelle valli minerarie del Piemonte sabaudo, per produrre ferro da cannoni tra il '500 e l'800 si faceva scempio di boschi secolari danneggiando l'assetto del territorio, la burocrazia catastale procedeva al loro rilevamento censendo, contando, misurando, descrivendo, milioni di alberi per inquadrare valloni e vette in gran parte ancora sconosciuti agli inizi del 1700.

Gli adattamenti locali in funzione delle risorse minerali, funzionarono soltanto sino a un certo punto: come parte di un processo di compravendita, i minerali dovevano essere trasformati in merci e queste in moneta circolante per permettere alla produzione di continuare. Ma esse non poterono mai essere veramente trasformate in beni economici oggetto di scambio poiché, di fatto, non erano destinate alla vendita su un mercato pedalpino, più ampio di quello che purtroppo restava «incapsulato» a Lanzo. Tuttavia la finzione di questo modo di produrre divenne il principio organizzatore della società (la povera gente ha paura delle verità). Né, d'altra parte, le virate determinanti della Storia che ebbero il Piemonte quale parziale campo dell'espansione dei domini di Amedeo VIII a spese di quelli viscontei (profittando dell'estin-

zione degli Acaia, si impadronì dei loro territori e ottenne dall'imperatore Sigismondo il titolo di duca di Savoia) e l'occupazione del Canavese, includente anche le valli di Lanzo, da parte dei marchesi del Monferrato e successivamente dal ducato di Savoia, consolidarono una economia impostata sui privilegi delle varie dinastie e sull'improvvisazione, dal momento che qualunque sistema di mercato deve accompagnarsi a un cambiamento nell'organizzazione della società.

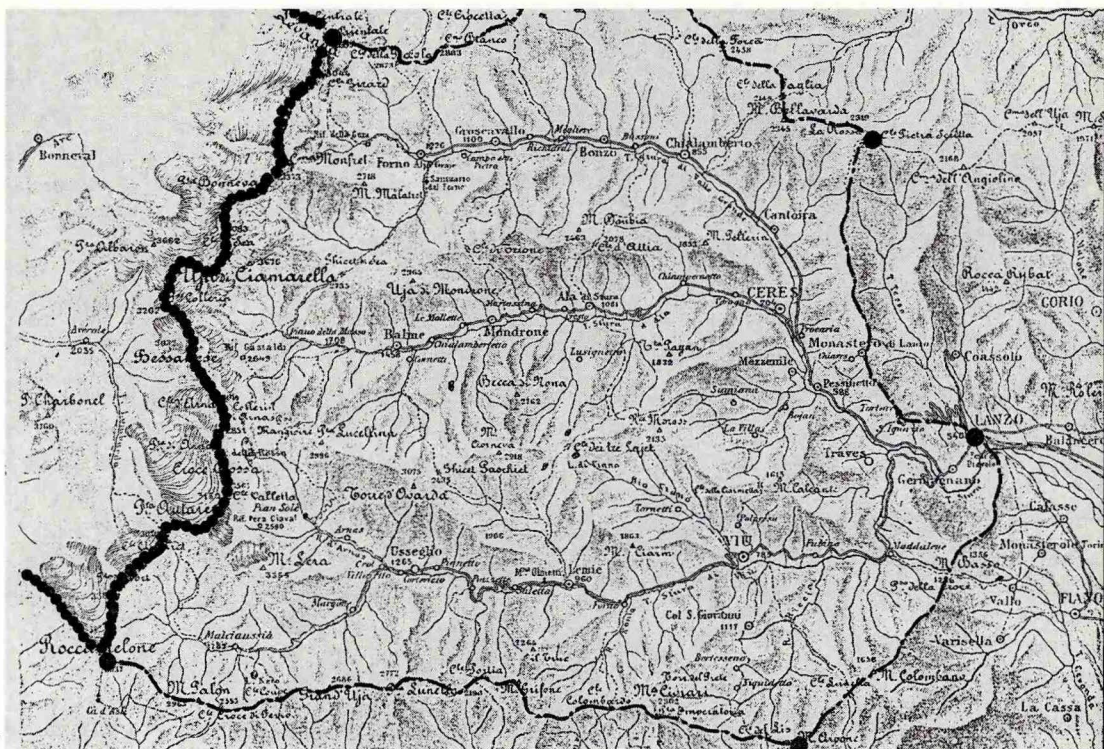
Qui si è rilevato come, in tutta l'economia mineraria, la società umana fosse soltanto un «accessorio» trascurabile in funzione di guadagni da raggiungere e come le risorse e i sistemi d'uso – incluso il lavoro – fossero (negativamente) gestiti da gruppi monopolistici-particolaristici ⁽²⁶⁾ che addirittura, risiedendo in una valle, sfruttavano le miniere di un'altra.

Elenco cronologico delle principali invenzioni applicate alla metallurgia del ferro

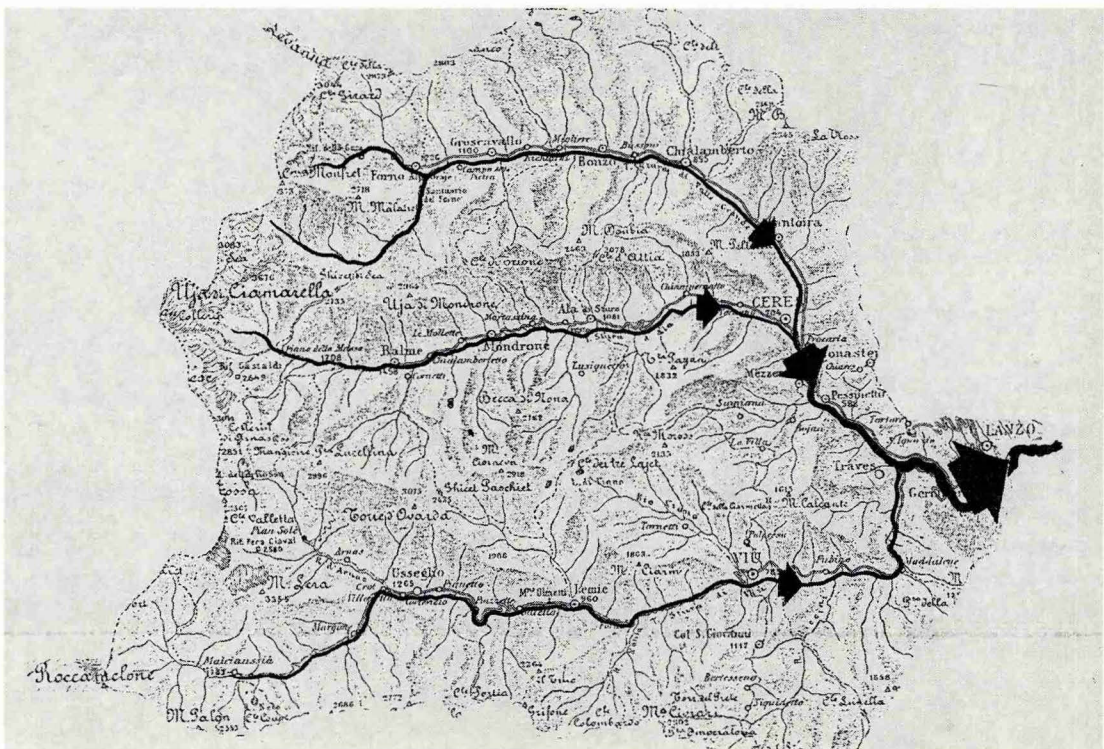
1400 a.C.	- Fusione del ferro in Asia Minore	1784	- Raffinazione in forno a riverbero
1150	- Frantoio a forza idraulica	1784	- Laminazione
1100	- Inizio impiego del ferro	1818	- Fresatura
500	- Utensileria da fabbro	1820	- Piallatura
200	- Incudine da chiodaio	1828	- Altiforni ad aria calda soffiata
150	- Trafilatura manuale	1839	- Maglio a vapore
1200 d.C.	- Maglio ad acqua	1856	- Acciaio Bessemer
1350	- Trafilatura meccanica	1870	- Forno elettrico per acciaio
1400	- Fabbricazione della ghisa	1886	- Saldatura elettrica
1500	- Tornio da filettare	1898	- Utensileria di acciaio rapido
1614	- Cementazione acciaio	1900	- Saldatura e taglio ossiacetilenico
1717	- Fusione col coke	1920	- Getti mediante centrifugazione
1740	- Acciaio fuso	1926	- Utensileria al tungsteno

7. Le valli di Lanzo -
Delimitazioni naturali.

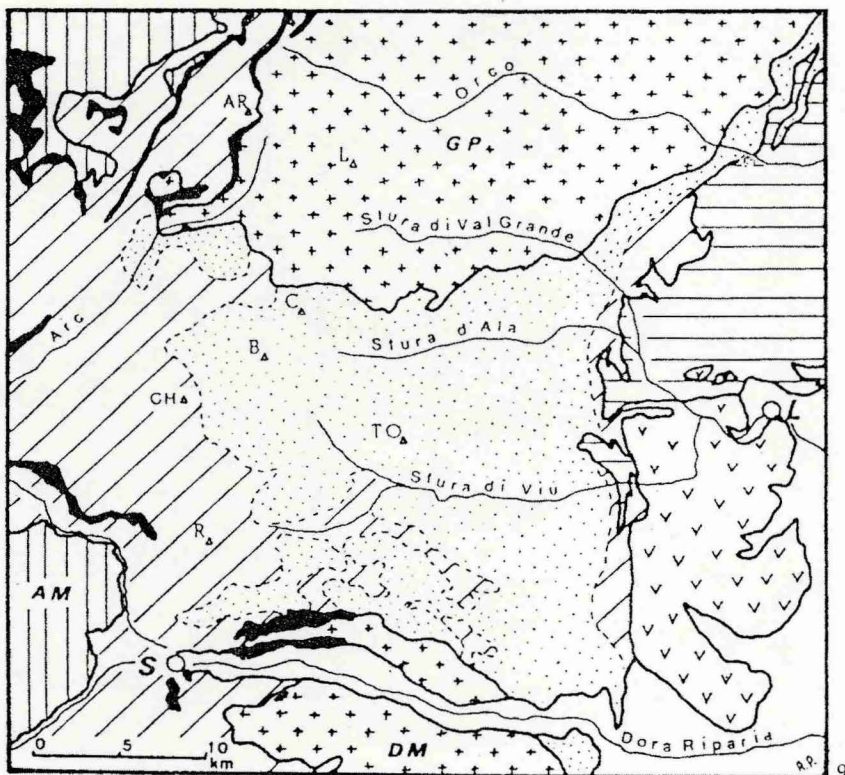
8. Le valli di Lanzo -
Carta idrologica.



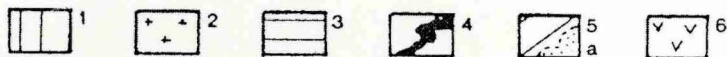
7



8



9. Le valli di Lanzo -
Carta geologica.



LEGENDA:

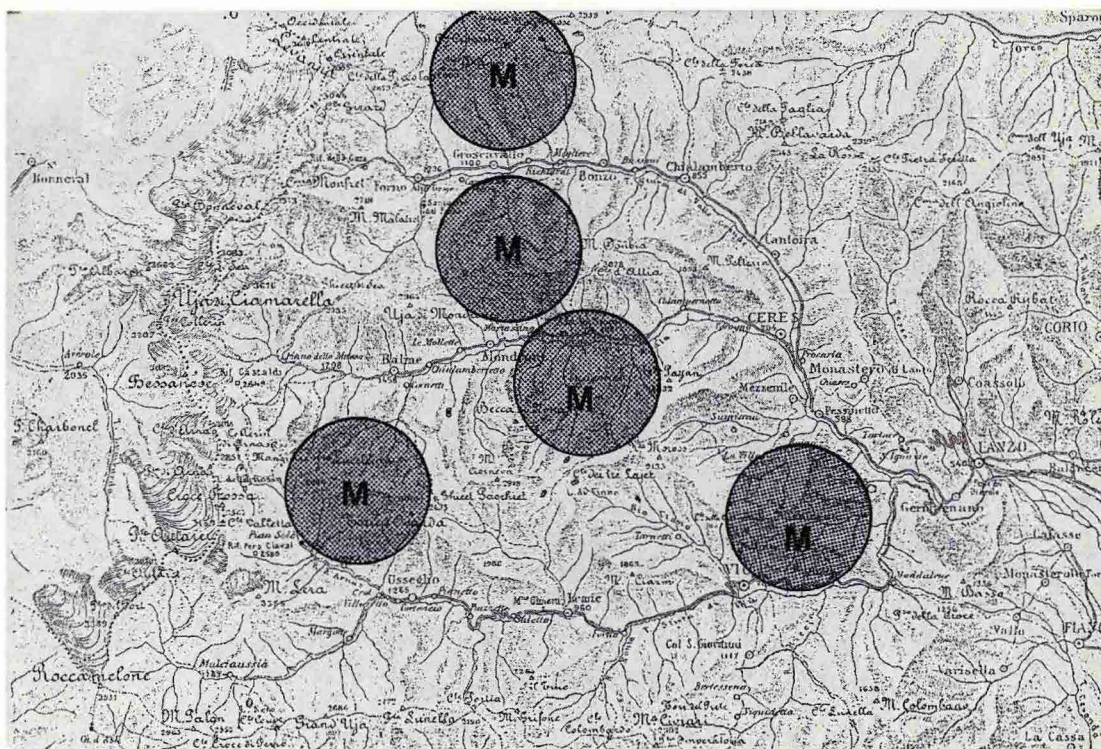
- 1) Ricoprimento IV (Gran San Bernardo)
- 2) Ricoprimento V (Monte Rosa)
- 3) Ricoprimento VI (Zona Sesia Lanzo)
- 4) Livelli calcareo dolomitici ed evaporitici (Trias) generalmente alla base del Complesso dei calcescisti con pietre verdi.
- 5) Complesso dei calcescisti con pietre verdi: (a): aree verdi con pietre verdi prevalenti.
- 6) Massiccio Ultrabásico di Lanzo

10. Le valli di Lanzo -
Carta dei principali
raggruppamenti mi-
nerari.

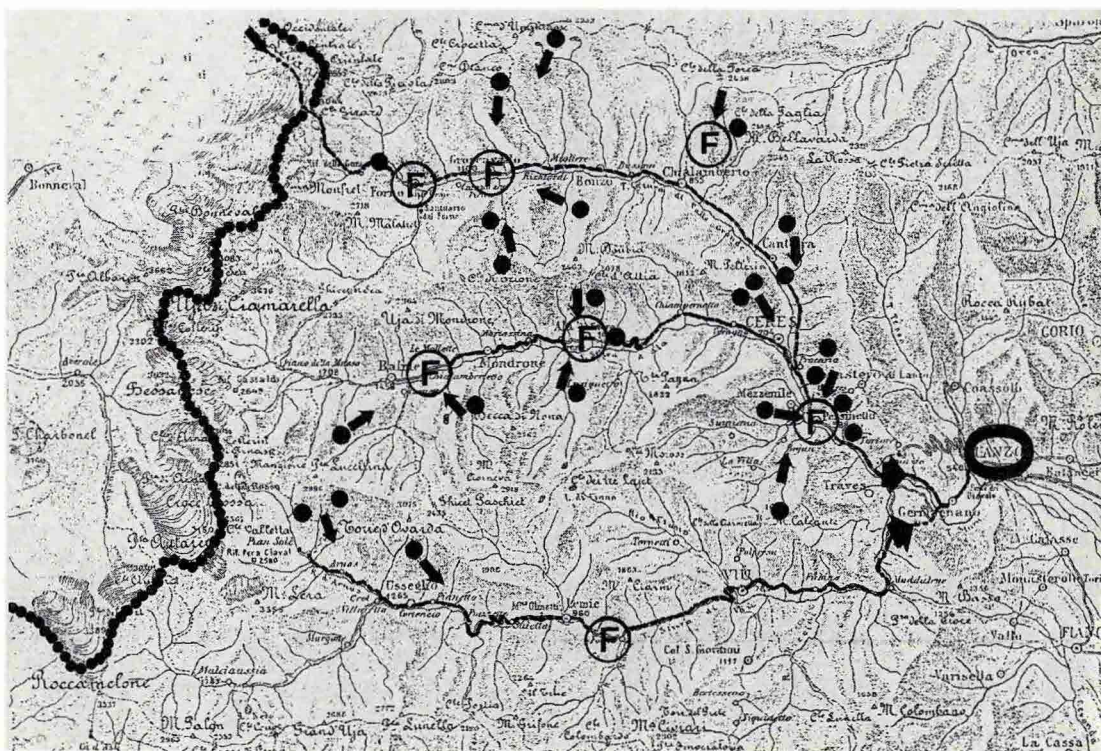
11. Le valli di Lanzo -
Carta dei centri metal-
lurgici.

In bianco sono indicati i depositi alluvionali quaternari della bassa Valle di Susa e della Pianura Padana

AM: massiccio d'Ambin; DM: massiccio del Dora-Matra. GP: massiccio del Gran Paradiso; AR: Grande Aiguille Rouse; L: Levanna; C: Ciamarella; B: Bessanese; CH: Charbonel; R: Roccamelone; S: Susa L: Lanzo.



10



11

12. Le valli di Lanzo.
Carta topografica-mineralogica degli Stati del Re in terraferma (par le Chevalier Esprit Bénédict Nicolis de Robilante-Inspecteur général des mines depuis l'an 1752 jusqu'à l'an 1768).



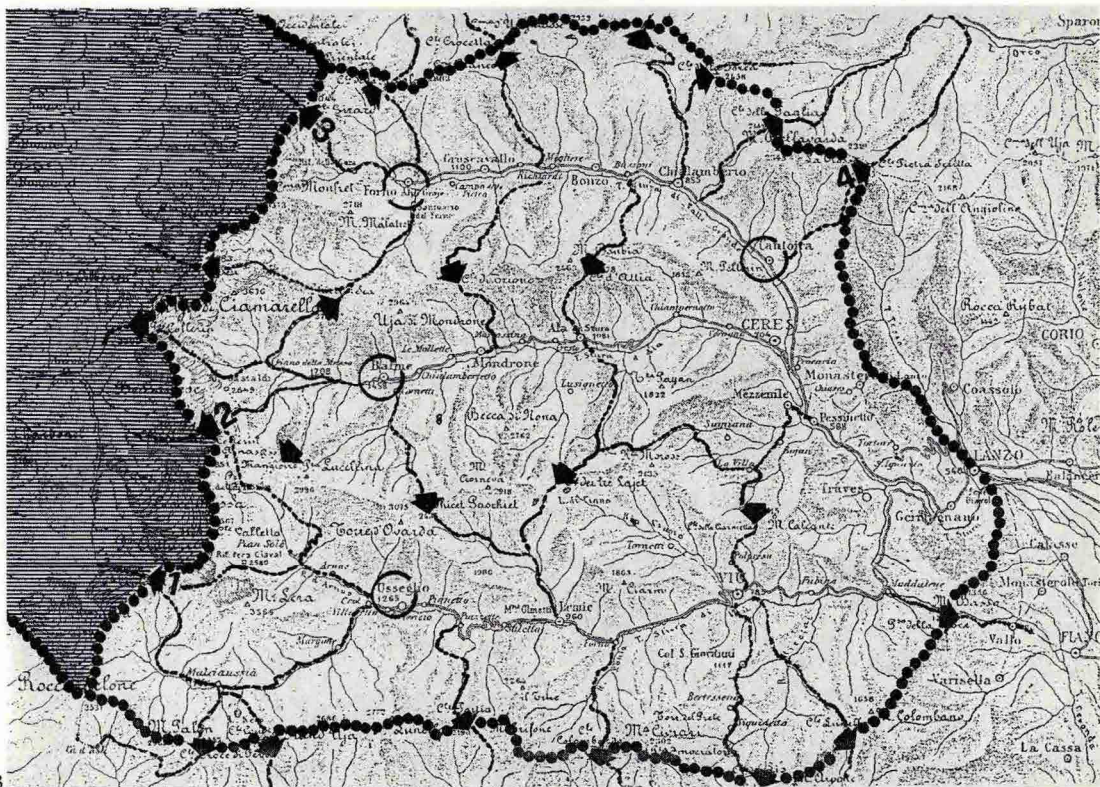
12

LEGENDA:

- 260 - Usseglio (centro di lavorazione)
- 261 - Viù (centro di lavorazione)
- 262 - Usseglio (miniére di cobalto nella montagna di Bessinet e miniére di ferro nella montagna di La Mulatera)
- 263 - Traves (centro di lavorazione)
- 264 - Mezzenile (centro di lavorazione)
- 265 - Ala (centro di lavorazione)
- 266 - Pessinetto (centro di lavorazione)
- 267 - Cantoira (miniére di ferro)
- 268 - Chialamberto (miniére di rame e argento)
- 269 - Monte Bellagarda (miniére di piombo e argento)
- 243 - Forno (miniére di argento e rame)
- 244 - Groscavallo (miniére di rame)
- 279 - Germagnano (centro di lavorazione)
- 280 - Lanzo (centro di lavorazione)
- 281 - Balangero (centro di lavorazione)

13. Le valli di Lanzo -
Carta dei principali
percorsi intervallivi e
oltralpini.

Nota: le miniére dette di Coccagna (anche Monte Cuccagna) erano poste nell'alta valle dell'Orco, a nord di Ceresole e non sul versante di Forno Alpi Graie.



13

Note

- (¹) La geologia delle valli di Lanzo è interessata dal ricoprimento del Monte Rosa (V del dominio pennidico), dal ricoprimento Sesia-Lanzo (VI del dominio pennidico), dal massiccio ultrabascico di Lanzo.
- (²) I siti estrattivi hanno lasciato significative testimonianze di discariche e gallerie, ma degli insediamenti minerari dei secoli passati si può parlare soltanto di modestissime entità.
- (³) Nel vallone dei Vej, detto anche del Servin, esistono testimonianze di attività mineraria tra le quote 2400-2600 m; in particolare a quota 2600 sono ancora evidenti gallerie, discariche, ricoveri.
- (⁴) Arseniuro di cobalto era anche presente in due filoncelli molto esigui (spessore 0,5 m) presso la punta Sarda (comba del Paschiet o Pasciet - Balme). La «fabbrica» del Villaretto d'Usseglio lavorava cobalto estratto dalle miniere della Corna, dalle gole della Speranza e dei Vej, nei valloni di Bessanetto e di Bellacomba.
- (⁵) Della miniera di Radis restano tracce di gallerie e discariche. Il minerale (ferro ossidulato) veniva trasportato ad Ala in località «la fabbrica», dove si lavorava anche il rame estratto al Morozzo (monte Rosso d'Ala).
- (⁶) Risale al 1289 un albergo di miniere nel territorio di Mezzenile fatto da Guglielmo VII detto il Grande a favore di una gilda di fucinatori di metalli.
- (⁷) Con la decima parte dell'argento ricavato dalle miniere di Groscavallo, Margherita di Savoia marchesa di Lanzo, fa fondere nel 1344 una statua che offre al beato Ludovico di Marsiglia. I lavori di scavo nelle miniere d'argento suddette, vengono sospesi nel 1354 a causa della peste.

- (⁸) Anche i metodi di abbattimento (attacco o disgaggio ed estirpazione o distacco), per lunghissimo tempo non si avvalsero che di mazze, martelli, picconi, scalpelli, cunei, leve di primo genere, per sgretolare il minerale; né si fecero grandi progressi nella tecnica di coltivazione delle miniere.
- (⁹) Eppure negli Archivi e nelle cronache di storici locali si trovano notizie come queste: nel 1663, col materiale ferroso estratto dalla miniera di Rambeisa coltivata per conto della comunità, si fanno proiettili per cannoni; 1690-91, nei forni di Chialamberto si lavora alacremente a fabbricare bombe per la guerra contro i francesi; nel 1704 si portano a Torino da Mezenile palte e granate.
- (¹⁰) Aghifoglie (abete, cirmolo, cipresso, larice, pino bianco, pino silvestre); Latifoglie tenere (tiglio, pioppo, gattice, ontano); Latifoglie dure (acacia, acero, betulla, castagno, cerro, ciliegio, faggio, frassino, noce, olmo, quercia, platano).
- (¹¹) Nel 1456, Ludovico di Savoia revoca la concessione dei forni, delle fucine, dei frantoi e delle miniere nei luoghi di Chialamberto, Groscauallo e in tutto il territorio di Cantoria, fatta a Pietro Goffi e a Oddone Botti nel 1422, a causa di *lesione d'oltre la metà del prezzo*. Prima del Goffi e del Botti, avevano uguale concessione i Parvopassu, borghesi di Lanzo.
- (¹²) Mediante 700 fiorini gli Arcour si assicurano, nel 1447, tutti i diritti sulle miniere di Lemie e d'Usseglio.
- (¹³) Nel 1539, le miniere di Groscauallo sono date in affitto a Domenico Berta. Dal 1606 al 1670, il conte Ottavio Berta coltiva le miniere appartenenti alle comunità di Groscauallo e Forno Alpi Graie.
- (¹⁴) Giovanni Tommaso Goffi di Forno di Lemie, ottiene dalla duchessa Bianca di Guglielmo IV di Monferrato, di ricercare miniere d'oro, d'argento e di qualsiasi altro metallo nelle vallate di Lemie mediante la cessione di 1/5 dell'oro, 1/10 dell'argento, 1/15 dello stagno, 1/20 del rame scavato.
- (¹⁵) Neppure i tenaglioni da fucinatori, il fondo di una pentola (?) di ghisa, venuti in luce in regione *Canavè* d'Usseglio e le parti di lancia e una puntazza d'aratro trovate presso la chiesuola di S. Desiderio (Usseglio) possono dichiararla.
- (¹⁶) Nel 1580 è un valsoanese, mastro Pietro Faletto, che ad Ala getta due campane di bronzo per la chiesa parrocchiale. Nel 1823 sono due gressonari, uno Zumstein e Giuseppe Squindo (o Squinobal), che iniziano i lavori ad Ala, presso la Stura, per la costruzione di un forno per la fondita del ferro ricavato dalla miniera Radis.
- (¹⁷) Nel 1363 minatori di Groscauallo prendono parte alla guerra contro il marchesato di Saluzzo. Nel 1372, minatori sempre di Groscauallo, seguono Amedeo VI nel Milanese, nel Piacentino, nel Modenese e nel Bolognese durante la guerra contro i Visconti di Milano. Nel 1692 venti «guastatori» di Mezenile vengono trasferiti a Stupinigi e altri dieci a Saluzzo. Nel 1690, guastatori di Ceres vengono assegnati alla cittadella di Torino; altri mandati a Moncalieri e a Susa. Nel 1693, guastatori di Ceres vengono precettati diciotto giorni per il seppellimento di caduti in battaglia a Carignano e ad Orbassano.
- (¹⁸) Nel 1703, capimastri della valle d'Aosta erano intervenuti sessanta giorni a riparare la mulattiera da Lanzo a Mezenile continuamente dissestata.
- (¹⁹) Nel 1883 troviamo la notizia di un conato di ribellione dei chiodai di Mezenile e di Pessinetto contro gli incettatori e provveditori del ferro lavorato nelle loro officine.
- (²⁰) A Forno Alpi Graie (nel 1330 contava 175 abitanti) esistevano due nuclei nati con la metallurgia: uno di fucine per l'affinamento di ferro e rame; l'altro di abitazioni per le maestranze impegnate.
- (²¹) È tradizione che, ancora nel periodo napoleonico, si attraversasse con muli carichi di merci il ghiacciaio des Sources de l'Arc andando dal villaggio francese di l'Ecot a Forno Alpi Graie. Nel 1867 un ometto di pietre segnalava l'intaglio (*il ghicet*) della calètta. Si dice che anche lungo il ghiaccio des Evettes e il vallone di Sea, per il colle omonimo (3217 m), in tutto l'Ottocento si facessero passare animali bovini da Bonneval-sur-Arc (1819 m) a Forno (1219 m).

(22) Si riporta, tradotto dal latino, il punto del documento firmato da Guglielmo VII di Monferrato (concessione di terreno per la costituzione del *forno* per minerali di Pessinetto) relativo all'uso dei boschi. Le condizioni erano:

«3° - Che liberamente ed in perpetuo si servano, per l'uso da farsi in detto forno, dei boschi selvatici esistenti nel distretto della Castellania di Lanzo, dai confini di Cantoria inferiormente da ambe le parti del fiume Stura sino ai confini di Viù, al monte, al piano e nelle valli, e far *trossi*, scavare miniere di ferro, dove loro credessero, in tutto il predetto territorio della Castellania di Lanzo».

(23) Tenendo presente che, ancora nel 1940, uomini di Chiaves facevano quotidianamente a piedi il percorso Chiaves (1062 m) - Losa stazione (550 m) - Chiaves (totale tre ore) e uomini di Pugnetto, quello Pugnetto (821 m) - Pessinetto stazione (588 m) - Pugnetto (totale due ore e mezza) per recarsi a lavorare alla cartiera Valvassori e Franco di Germagnano o addirittura in qualche fabbrica di Torino (pendolarità delle valenze libere dall'agricoltura e dalla metallurgia), ci si rende conto come tempo, spazio geografico, percorso camminato, fatica, siano concetti piuttosto relativi in quanto impostati su approcci mutabili.

(24) Mentre nel 1940 a Torino il disperato bisogno d'acciaio da parte dell'industria bellica costringeva a fondere persino le cancellate dei giardini, le antiche miniere di Calcante vennero riesaminate da una commissione italo-tedesca di tecnici, ma neppure prese in considerazione per la scarsità del minerale ferroso in rapporto alla possibile resa.

(25) Clemente Rovere, nell'opera manoscritta: *Il Piemonte antico e moderno delineato e descritto*, alla voce -Ala- (vol. 16, p. 7 e segg., riga 2) dice: «(...) dall'altro lato della Stura, i monti sono coperti di una foresta sterminata e ricchissima di alberi d'alto fusto. (...) Però tale foresta incomincia oggidì (n.d.c. 1827) a diventar utile per la miniera di ferro stata scoperta a Lusignetto, luogo che sta appunto al disopra della detta foresta.

Ai piedi della montagna chiamata il Morozzo, per la quale si stende quella foresta di faggi e di larici, ben presso al torrente Stura, e pochi minuti prima di giungere ad Ala si trova un ampio caseggiato ove si lavora il ferro: tali case chiamansi le Fucine Biolley dal nome del padrone di quello stabilimento. Dopo fatta la scoperta, come si disse, della miniera di ferro di Lusignetto, un tal Zumstein chiamato per soprannome La Pierre, nell'anno 1824 faceva edificare la detta fonderia, e con grandi spese aveva pure fatto aprire una strada fra balzi e fra orribili burroni dalla fonderia alla miniera.

Nella miniera stanno occupate ben 180 persone, vi si consuma una considerevole quantità di carbone, il minerale vi si riduce in ferraccia, quindi se ne fanno lavori di varia sorta.

I fabbricati che compongono lo stabilimento sono, la pesta, la zaveria, la raffineria, la fucina, ed un laboratorio da fabbro; ivi in ogni anno si fondono a un dipresso da 10.000 sino a 15.000 rubbi di materiale, ed il rubbo, misura piemontese, corrisponde a poco meno di un miriagramma».

(26) I decreti emanati dai Savoia, vietavano a chiunque non dimorante nelle valli di Lanzo di far commercio entro le medesime, eccetto che vi penetrassero dalle montagne che le circondano. Raimondo Poma e Giovanni Macia di Bracchiello, nel 1470-71 furono puniti di multa perché «contro la proibizione dell'Ill.mo Duca nostro Signore furono ad esercitare l'arte della lavorazione del ferro (*artem ferrerie*) fuori della patria ducale».

Erano anche comminate multe contro quelli che entravano abusivamente nelle miniere, che ne asportavano metallo, che scavavano per conto proprio nuove miniere «senza che i luoghi fossero prima visitati da persone a ciò deputate». Tra i multati per questi reati vi furono (1479) un Raimondo Macia di Balme, un Petrat forse di Mondrone, un Giovanni de Rapello di Ala e un Antonio Turinat de Zaberteto.

Bibliografia non citata nel testo

- P. BAROCELLI, *La via romana transalpina degli alti valichi dell'Autaret e di Arnàs*, Soc. Storica Valli di Lanzo, Falciola, Torino, 1968.
- G. BORLA, *Testimonianze di antiche attività minerarie nelle valli di Lanzo*, in «De re metallica», Politecnico di Torino.
- Centre d'Archelologie Historique de Grenoble et de d'Isère, Brandes en Oisan, 1979.
- A. CHIARIGLIONE, *Le Valli di Lanzo*, Cierre, Verona, 1994.
- M. CIMA, *Archeologia e storia dell'industria di una valle*, ed. All'insegna del Giglio, Firenze, 1981.
- M. CIMA, *Maestri ramai in terra canavesana*, ed. sotto il patrocinio della Regione Piemonte, lit. Geda, Torino, 1986.
- S. LILLEY, *Storia della tecnica*, Einaudi, Torino, 1951.
- C.F. PARONA, *Il Piemonte e i suoi paesaggi*, Paravia, Torino, 1935.
- G. PORPORATO, *Storia popolare di Ala*, tip. Alzani, Pinerolo, 1962.
- C. SINGER, E.F. HOLMYARD, A.R. HALL, T.I. WILLIAMS, a cura di, *Storia della tecnologia*, vol. I e II, Boringhieri, Torino, 1961.
- Società Archeologica Comense, Età del Ferro a Como, cat. mostra, tip. Malinverni, Como, novembre/dicembre 1978.
- S. SOLERO, *Storia onomastica delle Valli di Lanzo*, Società Storica delle Valli di Lanzo, Torino, 1995.

Micromobilità e residenza in una comunità alpina del Trentino orientale

di Daniela
PERCO

Caratteristiche del territorio e degli insediamenti (*)

La comunità di Caoria, nel comune di Canal San Bovo, è insediata in un'area, la valle del Vanoi, che da un punto di vista morfologico si configura come un bacino chiuso su tutti i lati, eccettuata la parte più meridionale, ed è caratterizzata da una ridotta accessibilità. Il clima è alpino con impronta continentale; la particolare conformazione delle valli a conca inasprisce la crudezza dell'inverno, favorendo la stagnazione di aria fredda ⁽¹⁾.

Nel territorio sono ancora individuabili alcune distinte unità paesaggistiche che rimandano a precise modalità d'uso delle risorse:

1. il paese, *el paes*, a 817 m slm, nelle cui immediate pertinenze erano ricavati piccoli zappativi;

2. i prati-pascoli, i *pradi*, che si estendono su una fascia altimetrica compresa tra i 1000 e i 1400 m di quota ed erano destinati al pre- e post-alpeggio, alla fienagione e a una parziale coltivazione;

3. i boschi, i *bosch*, che attorniano i *pradi* e che si sviluppano dai 900 ai 2000 m;

4. la *montagna*, che comprende i pascoli situati nella fascia più elevata (*disnàri*), a diversi livelli altimetrici, per permettere un utilizzo ottimale dell'erba.

L'avanzare del bosco in questi ultimi decenni tende ad occultare progressivamente i segni dell'antropizzazione e a rendere difficilmente percettibili i confini tra *pradi* e abetaie, tra campi e bosco ceduo. L'esatta configurazione del paesaggio prima dell'abbandono delle attività economiche tradizionali (intorno agli anni '60) non è facile da ricostruire ⁽²⁾; tuttavia appare molto significativo il confronto tra le percentuali relative all'uso del suolo riportate dal geografo M. Ortolani nel 1932 ⁽³⁾ e riferite all'intero bacino del Cismon (prati e pascoli 41%, boschi 37%, improduttivo 16%, arativo e seminativo 6%) e quelle derivanti da recenti rilevamenti ⁽⁴⁾ (prati e pascoli 21,7%, boschi 47,3%, improduttivo 15,4%, arativo e seminativo 1,1%, urbanizzato 9,1%). È macroscopica la riduzione delle aree a prati e pascoli e a seminativi, conseguente all'abbandono delle attività agro-pastorali e all'espansione significativa dei boschi. L'eco-



nomia tradizionale tendeva dunque all'utilizzazione ottimale e integrata delle risorse disponibili, fondandosi soprattutto sull'allevamento di bovini, ovini e caprini (a cui sembra tra l'altro riconducibile lo stesso toponimo Caoria) ⁽⁵⁾ e sullo sfruttamento del legname. Quest'ultima attività, di cui permangono nel paesaggio poche tracce (qualche risina in pietra, ruderi di segherie a forza idraulica, strumenti e toponimi), impegnava gli uomini adulti per molti mesi all'anno. I boscaioli di Caoria erano considerati particolarmente esperti e, almeno a partire dai primi anni del '900, vennero ingaggiati da grosse società come la Feltrinelli per lavori di esbosco anche in zone lontane da quelle di origine ⁽⁶⁾. Queste migrazioni stagionali contribuirono sicuramente ad accentuare il carico di lavoro femminile nelle attività agro-pastorali.

L'abitato, *el paes*, (1076 ab. nel 1931, 431 ab. nel 1991), sorge sui conoidi di deiezione di due degli affluenti del torrente Vanoi: il Valsorda e il Valfredda. Il Valsorda, nella sua parte terminale, divide in modo netto il conoide, e di conseguenza il paese. Le due zone insediative vengono chiamate rispettivamente *Caoria de entre* (di dentro) e *Caoria de fora* (di fuori). All'interno delle due zone sono individuabili alcuni nuclei distinti, i *colonèi*, la cui denominazione fa riferimento per lo più ai cognomi e ai soprannomi delle famiglie che li abitavano e che in parte li abitano ancora (Sperandii da Sperandio, Casèri da Casèr, Losi da Loss, ecc.) ⁽⁷⁾. Si tratta dunque di aggregati, in origine probabilmente abitati da gruppi domestici imparentati tra loro, il più antico dei quali sembra essere il *colonèl dei Losi*, a *Caoria de fora*, vicino alla chiesa ⁽⁸⁾.

Intorno ai *colonèi* è presente un incolato agrario estremamente parcellizzato, destinato a orti, nelle immediate adiacenze delle abitazioni, e a campi, in genere zappativi, situati appena fuori dall'abitato e raggiungibili attraverso sentieri. Le particelle sono, come si coglie anche dal catasto asburgico ⁽⁹⁾, strette e allungate, con dimensioni medie di poco superiori al mezzo ettaro. Attorno ai campi, sulle prime pendici, si sviluppa la fascia dei prati da fieno, di pertinenza immediata del paese, con dimensioni e forme più variabili. Ogni gruppo domestico possedeva in genere più particelle, anche relativamente lontane dal *colonèl* di appartenenza.

La zona di fondovalle era soggetta a frequenti esondazioni che sottraevano campi e prati, ridisegnando ciclicamente la conformazione delle aree più vicine all'acqua (le *Giare*) ⁽¹⁰⁾. Il rapporto con le acque sembra aver segnato non solo alcune scelte di tipo economico, sia in positivo (fluitazione del legname, opifici a forza idraulica, ecc.) che in negativo, sollecitando tra l'altro un'attitudine alla mobilità verso l'alto, ma anche lo stesso immaginario. Si pensi ad esempio che il *Sanguanèl*, un essere mitico normalmente associato al bosco, viene invece qui collocato nelle acque travolgenti del Vanoi e funziona come spauracchio per i bambini che si avvicinano troppo alle sponde ripide (le *val*) dei torrenti ⁽¹¹⁾.



1. Mappa del catasto austriaco del 1859. Si legge chiaramente la suddivisione di Caoria in due parti (*Caoria de entre* e *Caoria de fora*), come pure la presenza dei *colonèi*. Archivio comunale di Canal San Bovo.

La separazione piuttosto netta tra Caoria di dentro e Caoria di fuori, chiaramente leggibile nel catasto asburgico del 1859, è confermata ampiamente dalle testimonianze e tradizioni orali raccolte a Caoria, in cui si sottolinea l'ostilità esistente tra i due nuclei, che si esprimeva in modo esplicito in atteggiamenti negativi, relativi alla sfera dei rapporti sociali e delle scelte matrimoniali. L'intrusione di giovani che estendevano la loro zona di corteggiamento fuori dal proprio abitato suscitava reazioni ostili, che si concretizzavano talvolta in sassaiole sul ponte che univa *Caoria de entre* a *Caoria de fora* ⁽¹²⁾.

Questa divisione, di cui il Valsorda costituisce solo il limite fisico, sembra riproporsi anche nella fascia dei *pradi*, vaste estensioni prative disboscate almeno a partire dal XVI secolo ⁽¹³⁾, in cui sorge un numero elevatissimo di edifici rurali, le *casère* e i *tabiadi*, legati alla fienagione e al pascolo dei bovini e dei caprini. La disposizione e la localizzazione dei *pradi* e dell'edificato connesso, sembrano variare, come rileva F. Bortolotti, sia in relazione alla morfologia dei versanti, sia in rapporto alle differenze proprietarie altomedievali e alle condizioni più o meno favorevoli agli appropri, ai livelli o ai passaggi proprietari.

Gli edifici, che sorgono generalmente su particelle di circa mezzo ettaro, presentano differenti modalità aggregative: la più semplice prevede una sequenza quasi casuale di aggregati elementari, comprendenti ciascuno un *tabià* (fienile) e una *casèra*; la più complessa comprende invece nuclei di *casère* e *tabiadi* con semplici infrastrutture comuni, come l'abbeveratoio per i bovini (ad es. Pradi di Tognola, Comedon di sotto e Pian dei Casoni) ⁽¹⁴⁾.

Le testimonianze orali suggeriscono l'ipotesi che la zona dei *pradi*, posta sulla destra orografica del torrente Valzanca e poi Valsorda, fosse frequentata in larga prevalenza dalle famiglie dei *colonèi* di *Caoria de*

entre (Sperandii, Refiei, Bolpi, Casèri), le quali facevano poi confluire i loro capi bovini nei pascoli delle Fosserniche, mentre la fascia di *pradi* posti sulla sinistra orografica del Valsorda e quelli situati tra i due torrenti fosse prevalentemente frequentata dalle famiglie di *Caoria de fora*, provenienti dal *colonèl* dei Losi, dei Carloni e delle Giare, le quali facevano alpeggiare le loro mandrie nelle malghe Miesnotta e Fiamena. Questa fascia, probabilmente quella di più antica colonizzazione, evidenzia altresì la proprietà e quindi la frequentazione di famiglie dei vicini paesi di Canal San Bovo e Prade ⁽¹⁵⁾.

È chiaro che per una conferma puntuale di queste supposizioni piuttosto schematiche sarebbero necessarie ulteriori indagini sui catasti e sugli estimi della zona dei *pradi*. Ci limitiamo a suggerire che forse una delle ragioni di tale divisione può essere cercata nelle vicende storiche che hanno interessato il territorio di Caoria. Nonostante la marginalità dell'area, la storia della comunità è segnata dalla presenza di potentati politici ed economici che influenzarono direttamente le strategie economiche, condizionando il popolamento della valle. Bisogna considerare che tutta la zona rimase per secoli sotto la giurisdizione dei vescovi-conti feltrino-bellunesi. La presenza di ampi pascoli in quota, di boschi estesi, con legname di qualità, e di miniere di argento, rame e ferro, fece sì che in quest'area gravitassero interessi di gruppi esterni, talvolta lontani. Si pensi ad esempio che tra il XV e il XVI secolo giunsero nel Primiero oltre 3000 Bergknappen, canopi, per lo sfruttamento delle miniere e che pare esserci un legame storico tra la parte più antica di Caoria – il nucleo dei Losi – e il centro minerario di Kuttenberg vicino a Praga, da dove appunto provenivano molti minatori ⁽¹⁶⁾.

A partire dal secolo XIV, la famiglia trevigiana degli Onigo esercitava diritti di proprietà su uno dei pascoli più ricchi del Vanoi e forse dell'intero Primiero (le Fosserniche); la proprietà in realtà si estendeva anche all'intera zona insediativa detta *Caoria de entre* (Caoria di dentro), sulla destra orografica del torrente Valsorda. Nel 1401 la valle di Primiero venne infeudata ai pusteresi Welsberg e ad essi rimase legata fino al 1919. I Welsberg davano a livello i loro terreni posti sulla sinistra orografica del Valsorda (Fiamena e terreni sottostanti fino a Caoria, cioè *Caoria de fora*). Sempre sulle montagne sovrastanti l'insediamento di Caoria, a partire dalla prima metà del '400, è attestata la presenza di enti religiosi feltrini, che possiedono il monte e i boschi di Tognola, e i pascoli di Miesnotta, Miesnazza ecc. Questi beni, confluiti poi in quelli dell'ospedale feltrino di Santa Maria del Prato, vennero venduti al comune di Canal S. Bovo solo nel 1877 ⁽¹⁷⁾.

I dati storici appena menzionati evidenziano la rilevanza degli interessi che gravitavano intorno alle miniere, ai boschi e ai pascoli di Caoria e confermano, come sottolinea Ugo Pistoia, «che il cliché della montagna periferica e 'isolazionista' si dimostra inadeguato e impreciso».

so per chi voglia comprendere la realtà politica ed economica di questa zona» (18).

Potrebbe dunque essere ipotizzabile che la separazione tra i due abitati Caoria di dentro e Caoria di fuori e tra le due zone di *pradi*, corrisponda a questa divisione proprietaria e alle diverse influenze esercitate, da una parte dai veneti Onigo e dall'altra dai pusteresi Welsberg.

Micromobilità e residenza

Quanto abbiamo detto sopra, ci restituisce una sorta di fotografia del territorio e dei suoi insediamenti; vorremmo ora spendere alcune parole sulle modalità reali di utilizzazione delle risorse, soffermandoci in particolare sulla mobilità della popolazione e sull'uso dello spazio abitativo.

Numerose sembrano essere, a questo proposito, le analogie con la comunità alpina di Törbel, studiata da R. McC. Netting, anche se diverse sono la situazione ecologico-ambientale e le strategie effettive di uso del suolo. Lo studioso rileva, riferendosi alla comunità vallese:

«L'ambiente montano esige lo sfruttamento di parecchie zone ambientali e ricama un arazzo ideale dell'uso del territorio che le generazioni successive hanno trasformato in un *patchwork* di proprietà sparse, da cui ciascun gruppo domestico deve ricavare il proprio raccolto. Tra asperità del terreno e mutevolezze del clima, si è sviluppata una strategia agricola basata sul principio di assicurare la sussistenza e minimizzare i rischi: fattorie frammentate e minute migrazioni stagionali su e giù per i pendii adattano lo sforzo impegnato nel lavoro agricolo a questi imperativi e fanno della varietà e dell'incessante nomadismo una virtù all'interno di uno stile di vita omogeneo e autosufficiente» (19).

A Caoria come a Törbel, ogni gruppo domestico aveva accesso alla terra in ciascuna zona ecologica, sia sotto forma di proprietà ereditabile, sia come quota di partecipazione a risorse collettive come i boschi e i pascoli. Pochi erano i braccianti, privi di terra di loro proprietà, che abitavano in case in affitto e che si offrivano come manodopera stagionale; altrettanto pochi erano i *bacàni* che possedevano un numero di bovini e di terreni superiore alla media (3-4 animali).

Lo spazio territoriale entro cui si attuavano le attività di sussistenza si sviluppava, come abbiamo visto, in verticale, in situazioni altimetriche ed espositive differenziate. Si verificava dunque la necessità di controllare aree produttive non contigue, ma comunque raggiungibili in tempi accettabili, anche se con un notevole consumo di energie. Questa distribuzione delle proprietà, costituite prevalentemente da prati-pascoli e da piccoli campi, ad altimetrie diverse e con esposizioni e ca-

2. Caoria in una cartolina degli anni '50. I fianchi della montagna, oggi completamente ricoperti di bosaglia, erano coltivati a cereali. Archivio del Parco naturale di Paneveggio/Pale di San Martino (foto Fontana).



ratteristiche del suolo variabili, favoriva un certo grado di sicurezza, sia in rapporto alle variazioni climatiche, sia alle esondazioni che periodicamente colpivano prati e seminativi posti a fondovalle.

Tale situazione determinava di fatto permanenze differenziate nelle diverse unità abitative, con una ciclica riorganizzazione anche della rete dei rapporti di vicinato, e una riaffermazione della presa di possesso simbolica del territorio e dello spazio abitato.

Senza arrivare al caso estremo di mobilità stagionale riportato da Netting, di quel contadino di Törbel che cambiava la sua residenza nell'arco di un anno per ben 12 volte ⁽²⁰⁾, anche per i gruppi domestici di Caoria il cambio di residenza in rapporto alle esigenze lavorative era generalizzato. Le caratteristiche di questi spostamenti presentavano una certa variabilità legata alla quantità e alle caratteristiche delle proprietà e all'organizzazione del gruppo domestico. Dunque, la durata e le modalità effettive dei cambi di residenza presentano una discreta varietà di soluzioni a Caoria.

Il principio che regolava questi spostamenti era un'equilibrata razionalizzazione del foraggio e una riduzione dei tempi e delle energie per il suo trasporto a valle ⁽²¹⁾. Più lunga era la permanenza sui *pradi*, migliore era la concimazione degli stessi e minore la quantità di fieno da portare a valle (dove lo spazio era ridotto e i fienili spesso in comproprietà). In genere la salita della famiglia e dei relativi animali, dalla casa del fondovalle ai *pradi*, poteva iniziare a partire da marzo (San Giuseppe) e contemplava l'insediamento nel *prà* meglio esposto e protetto. La permanenza nella *casèra* del *prà* si protraeva fino a giugno, quando gli animali venivano mandati negli alpeggi ad alta quota, di proprietà comunale, affidati a un malgaro, che era a capo di una squadra gerarchicamente strutturata. Il periodo della monticazione



3. I *pradi* di Tognola negli anni Sessanta, prima dell'abbandono delle attività silvo-pastorali. Archivio del Parco naturale di Paneveggio/Pale di San Martino (foto L. Taufer).

dei bovini sull'alpe corrispondeva a quello di maggiore intensificazione delle attività lavorative. La conduzione comunitaria dell'alpeggio nei pascoli comunali consentiva il risparmio di manodopera e la possibilità di dedicarsi completamente alla fienagione e alla cura dei campi ⁽²²⁾.

Si scendeva a Caoria per provvedere al primo sfalcio dei prati posti sui pendii del fondovalle, quindi si risaliva sui *pradi* e si effettuava, a rotazione, lo sfalcio dei diversi appezzamenti. In questa fase, l'intera famiglia poteva trasferirsi anche in altre *casère* (una o due) per un periodo limitato, in modo da poter seguire da vicino lo sfalcio dei prati più lontani dalla *casèra* principale. Quindi si scendeva a valle per il secondo fieno, la *dorch*, e poi si saliva nuovamente nei prati-pascoli intermedi per il secondo fieno, laddove ciò era possibile. In agosto si praticava lo sfalcio anche sulle *part*, prati impervi e aridi di proprietà comune, e il fieno veniva accumulato in strutture provvisorie, le *méde*, da dove doveva essere prelevato, durante l'inverno, per portarlo ai fienili dei *pradi*. Nel periodo di sfalcio delle *part*, la famiglia trovava ricovero in anfratti rocciosi, utilizzando giacigli provvisori di ramaglie. In settembre i bovini scendevano dall'alpe ai *pradi*, dove rimanevano anche fino a novembre.

In qualche caso, come nell'aggregato di Tognola, con un'esposizione ottimale che consentiva una soddisfacente coltivazione di cereali e leguminose, le famiglie si trattenevano nella zona intermedia dei prati/pascoli fino al cadere della prima neve o addirittura vi trascorrevano tutto l'anno.

Quest'uso peculiare del territorio favoriva una certa flessibilità nel lavoro all'interno del gruppo domestico e una relativa intercambiabilità dei ruoli, che consentivano la coesistenza delle attività agricolo-pastorali e delle attività boschive, le uniche quest'ultime a prevedere una

remunerazione in denaro (se si eccettuano le sporadiche prestazioni di manodopera bracciantile nella fienagione e nel lavoro sui campi) ⁽²³⁾.

Gli uomini rientravano ai *pradi* nelle fasi cruciali della fienagione e provvedevano allo sfalcio dei prati anche nelle brevi pause del sabato pomeriggio e della domenica. Il carico maggiore di lavoro sui *pradi* ricadeva comunque sulle donne (rastrellare, essiccare e stoccare il fieno, zappare e coltivare i campi di lino, segala, frumento, orzo e patate, accudire al bestiame, mungere, preparare burro e formaggio). La situazione si invertiva nei mesi invernali a Caoria: se gli uomini non erano impegnati nel trasporto a valle del legname e del fieno, rigovernavano loro i bovini.

Come abbiamo visto, molte famiglie facevano ritorno a Caoria solamente in novembre. Era pertanto possibile, nel periodo di maggiore intensità lavorativa, abitare alternativamente in almeno tre case diverse. Qual era il valore attribuito alle diverse residenze?

Una corretta valutazione dei modi di abitare e dei rapporti con lo spazio abitativo dovrebbe contemplare una più approfondita conoscenza della struttura dei gruppi domestici ⁽²⁴⁾, oltre che delle strategie produttive e dell'organizzazione del lavoro. Sarebbero pertanto necessarie ulteriori ricerche, anche di tipo storico-demografico, per non rischiare tra l'altro di rimanere ancorati ad una prospettiva di «atemporalità etnografica» ⁽²⁵⁾. Ci limiteremo qui ad alcune riflessioni sulla base della documentazione finora reperita.

Il geografo Alessandro Cucagna, descrivendo l'abitazione rurale nella val Vanoi, osservava:

«È una casa dominata da criteri di stretta economia dello spazio, perché manca di scale interne e, in tutti gli esempi puri, anche di corridoi che disimpegnino i vari ambienti, e come tale riflette la povertà di risorse di una valle alpina, ancora molto arretrata economicamente. Per comprenderne la struttura interna, che la identifica assai meglio delle caratteristiche esterne, spesso mutevoli, sono da tener presenti principalmente i seguenti fatti: che quasi mai serve ad una sola famiglia e che anzi di solito ogni piano ne ospita per lo meno due; che in un passato non molto lontano era abitata per un periodo di soli tre o quattro mesi, quelli invernali, essendo generale la consuetudine, oggi più limitata di trascorrere il resto dell'anno nelle abitazioni temporanee (*masi*). È ovvio che non si sia sentito il bisogno di molto spazio e di eccessiva comodità in quella che sino a non molti anni or sono era unicamente una *dimora invernale*» ⁽²⁶⁾.

In effetti, anche dalle testimonianze orali si evince come lo spazio a disposizione dei vari membri del nucleo familiare fosse ridotto, limitandosi nella maggior parte dei casi a una cucina e a una camera, magari ampia, che accoglieva assieme alla coppia anche i numerosi figli. Allora era prevista una camera per la coppia, una per i figli maschi e una per le femmine. La cantina era situata in un vano a piano terra, mentre

il fienile e la stalla erano separati dall'abitazione e talvolta un po' lontani. Il *tabià* del fondovalle era spesso in comproprietà, fino a 5 diversi padroni, con una precisa ripartizione degli spazi disponibili e degli accessi consentiti.

L'abitazione di Caoria, anche se in molti casi rimaneva chiusa per otto-nove mesi all'anno, rappresentava da un punto di vista simbolico la residenza principale, che si apriva la festa, diventava spazio di veglia per i defunti, ospitava gli ammalati, accoglieva gli sposi nella loro prima notte di matrimonio, era il punto di riferimento per i bambini che andavano a scuola. Pur essendo vuota per lunghi periodi, testimoniava l'esistenza della famiglia nel *colonèl* e i suoi rapporti di vicinato e di parentela. La casa di fondovalle, designata con il nome o il soprannome della famiglia che l'abitava (la casa dei Giarèle, ecc.), alla morte del capofamiglia rimaneva in genere indivisa e spettava di norma ad uno dei figli maschi, il quale compensava con una quota di denaro o con permutate di terreni il corrispondente valore agli altri fratelli.

Sui *pradi*, nella *casèra* principale, quella in cui la famiglia si tratteneva per periodi più lunghi (6-8 mesi), si riproponevano modalità di uso dello spazio interno più legate a funzioni specifiche: la stanza per conservare il latte o quella per stagionare il formaggio, oltre a tutti gli annessi esterni. In molte *casère*, la cui struttura in blockbau è piuttosto omogenea, la presenza di camere, del fornello in muratura (*fornèl* o *mussât*) e della buca per le patate, rivela lunghi tempi di permanenza. È altresì vero che si verifica un'estensione dello spazio abitativo anche fuori del nucleo delle *casère*; i fienili (talvolta in comproprietà con parenti) e altri annessi diventano luoghi di pernottamento per i giovani della famiglia.

La *casèra* si configura come spazio domestico e lavorativo pluri-funzionale, ma anche come luogo di ritualità sociale e religiosa, accogliendo i *filò* dove avvengono i corteggiamenti e la preghiera in comune, e dove si verificano importanti eventi come le nascite.

Alcune testimonianze orali documentano la prassi di dare in eredità alle donne qualche *prà*, contravvenendo in qualche modo al modello ideale che prevedeva la partibilità tra i maschi e il diritto alla «legittima» in denaro per le donne.

La popolazione di Caoria sembra pertanto stabilire, su un piano simbolico e ideale, una gerarchia che vede al primo posto la casa del fondovalle, al secondo la *casèra* più importante sui *pradi* e via via le altre dimore temporanee, che comunque assumono caratteri di precarietà e vengono percepite come luoghi accessori di sosta.

Nonostante questa sorta di gerarchia, le testimonianze orali sono abbastanza concordi nel ritenere le modalità dell'abitare ai *pradi* più soddisfacenti, sia per quanto riguarda l'uso dello spazio, meno soggetto a limitazioni, sia per ciò che concerne le relazioni sociali. Il controllo

4. *Casère e tabiadi* a Comedon de sot negli anni Cinquanta. Archivio del Parco naturale di Paneveggio/Pale di San Martino (foto L. Taufer).



pressante del vicinato nel paese qui si allenta, i rapporti si ridefiniscono, alcuni conflitti si attenuano ⁽²⁷⁾ e specie nella zona di pascolo intermedio di *Caoria de fora*, si aprono nuove possibilità di relazioni con famiglie provenienti dai paesi limitrofi.

Vorremmo segnalare un altro elemento che, accanto a questi cambiamenti ciclici di residenza, sembra connotare in modo specifico Caoria rispetto ad altre comunità vicine, e che in parte è già emerso quando abbiamo parlato delle modalità di accesso alle risorse: è una sorta di pendolarismo giornaliero, nelle fasi di maggiore intensità lavorativa, tra i *pradi* e il fondovalle (quando ad esempio il latte veniva portato al casello di Caoria o il lavoro nei campi in prossimità del paese richiedeva una presenza assidua). La percorrenza era contenuta in un lasso di tempo di 40-80 minuti, con un aggravio di circa un terzo in più nella risalita, a causa del carico di generi alimentari. Questo pendolarismo riguardava anche i bambini in età scolare. Era inoltre consuetudine partecipare alle funzioni religiose nei giorni prescritti. Alla luce di questi dati viene ad assumere una notevole importanza la ricostruzione della rete dei sentieri, la sua manutenzione, le modalità e i tempi d'uso nei vari periodi dell'anno.

In conclusione, sembra delinearsi l'immagine di una comunità in cui la mobilità diventa uno stile di vita. Lo spazio si dilata, il radicamento in un unico luogo si attenua, la capacità di percorrere quotidianamente territori in forte pendio è una delle tante abilità necessarie per adeguarsi ad un ambiente impervio. Nella fitta rete di sentieri e scorciatoie che solcano i versanti della montagna si incrociano bambini che vanno a scuola, donne che portano il latte al casello, ragazze che si recano nei campi, uomini che raggiungono i boschi. Il centro del mondo, della vita, degli interessi sembra spostarsi verso l'alto,



5. *Pradi* di Valzanca, anni Cinquanta. Gli edifici, costruiti con la tecnica del *blockbau*, hanno il tetto ricoperto di *scandole* di legno. Archivio del Parco naturale di Paneveggio/Pale di San Martino (foto L. Taufer)

verso luoghi più soleggiati e sicuri. Caoria rimane in fondo alla valle, vicino alle acque, pronta ad accogliere i morti e a celebrare i riti, garantendo in quei pochi mesi all'anno il riaggregarsi dell'intera comunità. Ma persiste, almeno sul piano ideale, quella linea sottile che separa *Caoria de entre* e *Caoria de fora*.

Note

(*) In questo articolo presentiamo alcune riflessioni sulle strategie di adattamento e di uso delle risorse a Caoria, una comunità alpina del Trentino orientale (Primiero), dove è in corso un'ampia ricerca a carattere pluridisciplinare finalizzata alla realizzazione del «Sentiero Etnografico-Ecomuseo del Vanoi», cofinanziato dalla Comunità Europea.

Il direttore del Parco Naturale di Paneveggio/Pale di San Martino, Ettore Sartori, e il direttore del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina di San Michele all'Adige, Giovanni Kezich, partendo da una prima proposta dell'architetto Giovanni Pezzato, hanno dato il via ad una serie di iniziative volte alla progressiva definizione di un progetto di museografia etno-antropologica all'interno del Parco di Paneveggio: (Convegno internazionale «Un Sentiero Etnografico nel Parco» a San Martino di Castrozza nel 1992; affidamento di uno studio di fattibilità all'arch. Pezzato «Sentiero Etnografico del Vanoi. Studio di fattibilità», 1994; nomina da parte del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina della scrivente, in qualità di responsabile per le ricerche etnografiche; incarico all'arch. Fiorenza Bortolotti per il coordinamento generale delle attività di progettazione e per l'analisi paesaggistica).

La ricerca sul terreno, iniziata nel 1995, ha consentito di individuare gli elementi più significativi della struttura socio-economica e culturale della comunità di Caoria, in modo da poter fornire precise indicazioni per la progettazione generale e procedere quindi ad ulteriori approfondimenti, in vista della realizzazione museografica del progetto.

Il «Sentiero», come risulta dalla «Relazione illustrativa» dell'arch. Bortolotti, dovrebbe partire dall'abitato di Caoria nel fondovalle (817 m) e svilupparsi in vertica-

le (sono circa 13 chilometri), passando attraverso le aree di fienagione/pre-alpeggio e il bosco, per raggiungere infine i pascoli di alta quota (Malga Miesnotta a 1870 m). La scelta di affrontare in questo nostro scritto le questioni legate all'uso e alla percezione dello spazio abitativo e ai fenomeni di micromobilità territoriale risponde all'esigenza di sostanziare attraverso una lettura antropologica l'idea originale di un percorso museografico che si snoda lungo tutto il gradiente altitudinale, collegando tra loro elementi significativi del paesaggio antropizzato.

Si tratta dunque di riflessioni che dovrebbero contribuire ad un'interpretazione complessiva del paesaggio antropizzato e della comunità che lo ha trasformato e vissuto, per orientare le successive scelte di natura ostensiva o comunque museografica in senso ampio. Per la discussione di queste problematiche rimandiamo a G. KEZICH, «Un Sentiero Etnografico in un Parco. Realizzazioni acquisite e congetture di etnomuseografia etnografica», in *Atti del Convegno Ecomusei*, Norcia, 1995 (in corso di stampa).

- (¹) Cfr. M. ORTOLANI, *Il Bacino del Cison. Saggio di geografia antropica*, Soc. Studi Venezia Tridentina, Trento, 1932, pp. 30-31; Notizie di carattere antropogeografico e storico sono riportate anche in O. BRENTARI, *Guida storico-alpina di Belluno-Feltre-Primiero-Agordo-Zoldo*, Bassano, 1887; Id., *Guida del Trentino. Trentino Orientale*, II, Bassano, 1895, rist. Bologna, 1971; E. MIGLIORINI, «Valli del Cison e del Vanoi-Conca di Tesino», in *Lo spopolamento montano in Italia. Indagine geografico-economica-agraria*, vol. 3, *Le Alpi Trentine*, Roma, 1935; C. BATTISTI, *Guida di Primiero*, Trento, 1912; J. FACEN, *La Valle del Cison-nelle Alpi Retiche. Bisogni e proposte*, in «Giornale di Agricoltura Industria e Commercio del Regno d'Italia», IX, v. XVII, (1872), pp. 29; F. FRATINI, *Le valli di Primiero e di Canal S. Bovo*, in «Annuario della S.A.T.», 11 (1884-85), pp. 22-96.
- (²) Di notevole interesse a tale proposito sono gli archivi fotografici recentemente acquisiti dal Parco di Paneveggio-Pale di San Martino, con molte immagini relative soprattutto al paesaggio, risalenti agli anni '40-'50 del '900.
- (³) M. ORTOLANI, *Il Bacino del Cison*, cit., pp. 32-33;
- (⁴) Cfr. F. BORTOLOTTI, *Sentiero Etnografico. Ecomuseo del Vanoi. Analisi e lettura del paesaggio. Relazione illustrativa*, Parco Naturale Paneveggio - Pale di San Martino, 1996. La Bortolotti fa riferimento ai dati rilevabili dalla carta dell'uso del suolo aggiornata al 1996 e alla carta tecnica della PAT, redatta sulla base di rilievi aereo-fotogrammetrici eseguiti tra il 1981 e il 1983.
- (⁵) La consistenza del patrimonio caprino nel comune di Canal San Bovo nel 1930 era superiore a quella di tutti gli altri comuni del Primiero (670 animali). Nello stesso anno erano inoltre stati censiti 1972 bovini e 248 ovini. Cfr. ORTOLANI, *Il Bacino del Cison*, cit., p. 99. Si vedano anche A.R. TONIOLO, U. GIUSTI, *Lo spopolamento montano nelle Alpi Trentine. Note introduttive e riassuntive*, Roma, 1935, p. 52 e O. BRENTARI, *Guida storico-alpina di Belluno*, cit., pp. 109-110.
- (⁶) C. BATTISTI, nella sua *Guida di Primiero*, cit., p. 48, parlando dell'emigrazione temporanea dal comune di Canal San Bovo, vi include in effetti quella dei boscaioli di Caoria. Le interviste a boscaioli hanno evidenziato da un lato un interessante patrimonio di saperi e terminologie specifici e modalità interne di organizzazione del lavoro, in rapporto alle attività agro-pastorali. Nella memoria, come pure nella documentazione archivistica, rimane inoltre traccia della figura dei *menadas*, che provvedevano alla fluitazione sciolta del legname lungo le acque impetuose del Vanoi e poi del Cison. I tronchi venivano raccolti in un bacino nel punto di confluenza del Cison con il Brenta e quindi legati in zattere e condotti dai *zatèr*, per tappe successive fino a Venezia. Su questo tema il Parco di Paneveggio ha allestito nel 1994 a Fiera di Primiero la mostra «Un fiume di legno», illustrata con i disegni, densi di suggestioni, di ROSWITHA ASCHE e pubblicato il volume *Un fiume di legno. La fluitazione del legname dal Vanoi e Primiero a Venezia*, a cura di G. BETTEGA e U. PISTOIA, Tonadico, 1994. Sullo stesso tema si veda anche J. FACEN, *Del traffico di legname nella valle del Cison e del Brenta*, in «Il Friuli», (1851) III, 111.
- (⁷) Ortolani afferma a tale proposito: «Le sparse case di Caoria (...) coprono quasi tutta la superficie della conoide formata dal Rio Val Sorda, affluente di sinistra del Vanoi, e

si propagano in gruppi più o meno staccati anche lungo la sponda sinistra del Vanoi, così a monte che a valle; è strana la forma di questo villaggio il quale ha rinunciato alla compattezza tradizionale affinché le singole case non si facciano ombra reciprocamente e possano sorgere sui punti più stabili e piani del terreno», (*Il Bacino del Cison*, cit., p. 59). Nel catasto asburgico del 1859 questa conformazione dell'abitato appare particolarmente evidente.

- (⁸) La chiesa di Caoria (1740) era consacrata a San Giovanni Nepomuceno, protettore dei naviganti e per estensione di coloro che lavoravano nell'acqua come i *menadas*.
- (⁹) Sulle alluvioni si veda F. ROMAGNA, *La valle del Vanoi*, Comune di Canal San Bovo, 1992, pp. 92-100 e la bibliografia ivi citata.
- (¹⁰) L'esame dei dati catastali e una prima ricognizione di tipo archivistico sono stati condotti da Gianfranco Bettega, su incarico del Parco.
- (¹¹) Sulle connotazioni di questo essere mitico si veda: D. PERCO, «Credenze e leggende relative a un essere fantastico: il Mazarol-Salvanèl», in *Guida ai dialetti veneti VII*, a cura di M. CORTELAZZO, Padova, 1985, pp. 155-179.
- (¹²) L'antropologo Jaro Stacul, che ha esaminato i registri parrocchiali, suggerisce l'ipotesi di scelte matrimoniali tendenzialmente endogamiche all'interno di ciascuno dei due nuclei. Lo Stacul, sempre nell'ambito del progetto «Sentiero Etnografico», è stato incaricato dal Parco Naturale di Paneveggio (1992- 1994) di effettuare una ricerca sul terreno. Una parziale analisi dei materiali raccolti si trova in J. STACUL, *Tra maso e villaggio. L'organizzazione del lavoro tradizionale a Caoria, in val Vanoi*, in «Annali di San Michele», 8, (1995), pp. 337-345.
- (¹³) Cfr. U. PISTOIA, *Per la storia di Caoria*, cit., pp. 24-25.
- (¹⁴) Cfr. F. BORTOLOTTI, *Sentiero Etnografico. Ecomuseo del Vanoi. Analisi e lettura del paesaggio*, cit.; G. ABRAM, A. ABRAM, *I tabià del Vanoi. Prime rilevazioni per un progetto di recupero. Indagine preliminare*, Assessorato Provinciale al Territorio, Trento, 1992; G. PEZZATO, *Sentiero Etnografico del Vanoi*, cit. passim.
- (¹⁵) Questo risulta anche dalle ricerche catastali condotte da Gianfranco Bettega, che ne ha tentato una rappresentazione cartografica.
- (¹⁶) Nel *colonèl* dei Losi è presente un affresco datato 1585, raffigurante una crocifissione, la Madonna, San Giovanni e l'offerente, un certo S. Loxo. Sullo sfondo una città torrita, di cui si scorge il nome: Praga. Secondo quanto afferma U. PISTOIA nel suo studio: *Per la storia di Caoria. Alcune ipotesi e qualche punto fermo*, Comune di Canal San Bovo, 1996, pp. 11-12, «Dal centro minerario di Kuttentberg (Kutna Hora) nelle vicinanze di Praga provenivano molti dei minatori impegnati nelle miniere di Primiero nel corso del '500.(...) Ci viene così consegnato un indizio prezioso, col quale possiamo cogliere uno dei motivi se non della fondazione, almeno della crescita urbana di Caoria: la prossimità, in posizione strategicamente utile rispetto all'asse della valle del Vanoi, alle miniere del Reganel e dell'Arzon. Il nome del committente conferma poi l'antichità del nucleo abitato che ancor oggi è denominato Losi, e lo stretto legame tra la sua famiglia e questo gruppo di case». U. PISTOIA, *Per una storia di Caoria*, cit., pp. 11-12. Cfr. anche J. FACEN, *Delle miniere metallifere di Primiero. Cenni storici-geognostici*, in «Il Tornaconto», Padova, 1848, II, n. 5, pp. 40-42; *Le miniere di Primiero*, a cura di S. GADENZ, M. TOFFOL, L. ZANETEL, Comitato storico-rievocativo, Trento, 1993.
- (¹⁷) Ibid., passim.
- (¹⁸) Ibid., p. 18.
- (¹⁹) R. MCC. NETTING, *In equilibrio sopra un'alpe. Continuità e mutamento nell'ecologia di una comunità alpina del Vallese*, Roma, 1996, p. 46. Cfr. anche A. CUCAGNA, *Risorse foraggiere e insediamento temporaneo nell'alto bacino del Cison (Trentino)*, in «Rivista geografica italiana», 64, 1957.
- (²⁰) Id., p. 45.
- (²¹) Per una situazione analoga si confronti, tra gli altri, B. MEILLEUR, *Gens de montagne. Plantes et saison. Termignon en Vanoise*, in «Le monde alpin et rhodanien», 1, 1985.

- (²²) Si vedano i numerosi esempi e le riflessioni proposte a tal proposito da P. VIAZZO, *Comunità alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo a oggi*, Bologna, 1990.
- (²³) Cfr. J. STACUL, *Tra maso e villaggio*, cit., passim, che dedica un'analisi approfondita alla questione della reciprocità nel lavoro.
- (²⁴) Cfr. P.P. VIAZZO, «Casa, famiglia e comunità nelle Alpi Occidentali», in *Gli uomini e le Alpi*, a cura di D. JALLA, Regione Piemonte, Torino, 1991, pp. 76-89.
- (²⁵) V. COMOLI-MANDRACCI, «L'architettura della casa», in *L'architettura popolare in Italia: Piemonte*, a cura di V. COMOLI-MANDRACCI, Bari, 1988, p. 91.
- (²⁶) E. BONETTI, A. CUCAGNA, «Il bacino superiore del Cison», in G. BARBIERI, *La casa rurale nel Trentino*, Firenze, 1962, pp. 170-71.
- (²⁷) Cfr. R. MCC NETTING, *In equilibrio*, cit., p. 53.

Piantagioni di ontano nero in prati falciabili nel Friuli orientale

di Pietro
PIUSSI

Nel corso di alcune ricerche svolte sul rimboschimento spontaneo di coltivi, prati e pascoli della zona prealpina del Friuli in seguito all'abbandono culturale (Salbitano 1987) e sull'influenza delle antiche pratiche di utilizzazione del suolo su tale ricolonizzazione (Guidi e Piusi 1993) (fig. 1) si è notata, nel settore orientale dell'area di studio, una forte diffusione dell'ontano nero (*Alnus glutinosa* L.) sempre frammisto a varie altre specie legnose, e in particolare al frassino maggiore e all'acero montano. Non si è invece notata una analoga diffusione dell'ontano nel settore occidentale (fig. 2).

Un'informazione ricevuta casualmente da un funzionario dei Servizi forestali della Regione Friuli Venezia Giulia aveva segnalato che, molto probabilmente, l'ontano era stato diffuso in passato mediante piantagioni nei prati falciabili, allo scopo di aumentare la produzione di foraggio: la foglia caduta in autunno avrebbe infatti avuto il potere di fertilizzare il terreno.

La conoscenza delle capacità delle leguminose di fissare l'azoto è stata raggiunta alla fine del secolo scorso, ma le proprietà miglioratrici degli ontani erano già note da tempo. Da molto tempo in Asia orientale gli ontani venivano piantati su terreni agricoli esausti. Nel 1970 l'organismo simbiote con gli ontani, un batterio, venne inquadrato nella famiglia denominata *Streptomyces*, e Becking assegnò loro il nome di genere *Frankia*, descrivendo 10 specie sulla base della struttura della simbiosi e dell'ospite (Bond, 1974).

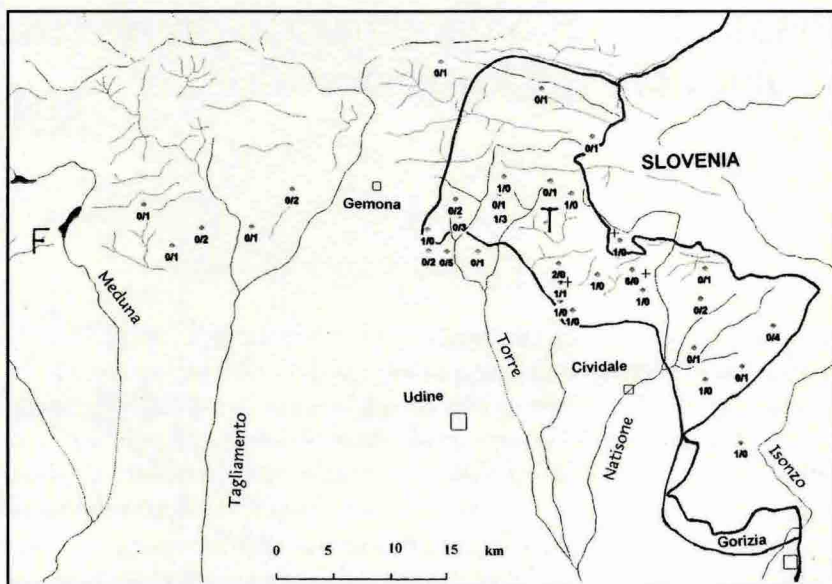
L'arricchimento in azoto del suolo avviene con la caduta delle foglie, la cui decomposizione al suolo è rapida, dato che al momento dell'abscissione esse contengono una concentrazione di questo elemento più alta che altre specie. È probabile che un contributo al suolo derivi anche da radici e rami che muoiono e si decompongono, oltre che da escreti prodotti dai noduli.

La pratica di piantare ontani aveva quindi un buon fondamento, ma rimaneva oscura la ragione della irregolare distribuzione dell'ontano entro l'area di studio. Si è quindi deciso di svolgere un'indagine di dettaglio per appurare:

1) la diffusione dell'ontano nero e le caratteristiche dei popolamenti a cui partecipava;



1. La planimetria indica i risultati dell'inchiesta sulla conoscenza da parte di anziani agricoltori della pratica di piantare ontani nei prati. La prima cifra indica il numero di risposte affermative, la seconda quella delle risposte negative. Il simbolo + indica l'esistenza al 1996 di filari facilmente riconoscibili di ontano. La linea rossa indica, entro gli attuali confini della Repubblica Italiana, il limite che separa l'area occupata dalla popolazione indicata come «slava» da quella «italiana» nella Carta dei Limiti Nazionali Italo-Jugoslavi (Italgeo, Milano, s.d.) «redatta in base ai dati del censimento del 1921, integrata con quelli del 1910 e altre fonti ufficiali». Difficoltà grafiche e di riduzione di scala rendono approssimativo tale limite, così come quello del confine di Stato tra Italia e Slovenia. Il limite coincide in genere con le indicazioni fornite da Marinelli. Il territorio di Taipana è indicato con la lettera T e quello di Frisanco con la lettera F.



2) i caratteri della tecnica di coltivazione usata e la diffusione della sua conoscenza;

3) le conseguenze, reali o supposte, attese;

4) l'origine della tecnica.

L'ambiente fisico

L'area di studio si estende nel territorio collinare e pedemontano tra la valle del Cellina e quella dell'Isonzo, e i limiti sono definiti dalla pianura verso Sud ed Est, intorno ai 200 m s.l.m. circa, e dalle formazioni boschive di faggio a partire dai 700-900 m s.l.m. circa.

La maggior parte delle osservazioni è stata effettuata nel territorio italiano e si è allargata al territorio della Slovenia in qualche tratto dell'alta valle del Natisone e dell'Isonzo.

Il clima è caratterizzato da elevate precipitazioni (1500-3500 mm) con due massimi in primavera e autunno e un'estate comunque relativamente piovosa. Le temperature sono miti: la temperatura media annua è compresa tra 8 e 10°C, con un'escursione annua che varia tra 14 e 20°C (Gentilli 1964). Esposizione, pendenza e morfologia generale non sono uniformi.

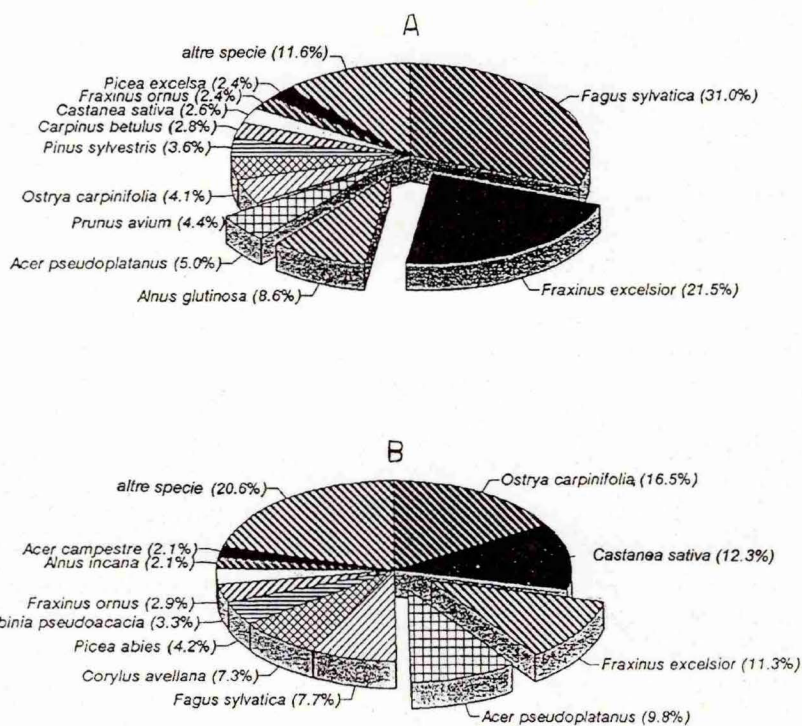
L'assetto geologico è caratterizzato dalla presenza di due formazioni principali: i calcari e le dolomie (Trias superiore, Giurassico e Cretacico) e il complesso del flisch: marne e arenarie (tardo Cretacico, Paleocene, Eocene) (Martinis 1993). Come conseguenza della complessità dell'assetto tettonico le due formazioni sono talvolta frammiste e i li-

miti non sono facilmente individuabili sul terreno. Per questo motivo le carte geologiche alla scala 1:100.000 sono praticamente inutili per ricercare la correlazione tra vegetazione e substrato geologico; le carte di dettaglio sono disponibili per una parte sola del territorio di studio e la ricognizione di campagna non è sempre semplice. Le osservazioni eseguite a questo proposito non pretendono quindi di coprire a scala di dettaglio tutto il territorio.

Attualmente il bosco occupa una notevole parte di queste colline e montagne mentre la restante parte è destinata a prati falciabili e, in piccolissima misura, alle colture tradizionali (patate, mais, fagioli, rape). Molti terreni utilizzati in passato come pascoli e prati falciabili e anche alcuni coltivi abbandonati sono stati occupati da vegetazione legnosa, che assume spesso una densità tale da aver originato dense formazioni boschive, le più vecchie delle quali vengono ormai utilizzate come cedui. In numerosi paesi l'allevamento zootecnico, molto importante nel passato, è cessato del tutto.

Questa trasformazione riflette le vicende demografiche della zona: analogamente a tante altre aree di collina e montagna il territorio studiato ha subito un forte spopolamento che ha avuto inizio nella prima metà del secolo, è ripreso in forma più accentuata a partire dalla fine degli anni Cinquanta e ha subito un nuovo drammatico impulso nelle aree colpite dal terremoto del 1976.

2. Composizione specifica (espressa come percentuale dell'area basimetrica) relativa alle specie arboree dei boschi nei Comuni di Taipana, Prealpi Giulie (A) e di Frisanco, Prealpi Carniche (B).



L'indagine si è sviluppata attraverso osservazioni sulla vegetazione e con inchieste presso la popolazione locale.

Si sono eseguiti numerosi rilievi di campagna per accertare le caratteristiche di composizione e struttura dei boschi di latifoglie e in particolare l'effettiva diffusione dell'ontano, il tipo di ambiente occupato e la diffusione della rinnovazione naturale di questa specie. Misure dendrometriche sono state effettuate entro aree di saggio in modo da fornire un dato quantitativo su struttura e composizione del popolamento. Rilievi planimetrico-strutturali sono stati fatti con maggiore dettaglio per definire con precisione alcuni aspetti relativi alla distribuzione spaziale degli ontani e delle altre specie.

Si sono inoltre svolte oltre 60 interviste agli abitanti della zona, per lo più anziani agricoltori, ora pensionati. La maggior parte di queste interviste è stata fatta nell'area in cui l'ontano era presente nei prati o nei rimboschimenti spontanei, ma alcune si sono svolte al di fuori di questo territorio. Talvolta si è trattato solo di una breve conversazione effettuata nei campi o per strada, mentre in altri casi si è trattato di lunghi colloqui, in qualche caso ripetuti, per verificare la precisione delle informazioni ottenute. Non sempre le risposte ricevute sono state sufficientemente chiare o precise, cosicché, salvo una specifica indicazione, verranno utilizzate solo le informazioni che si ritengono non equivocate.

Le interviste non erano finalizzate esclusivamente alla raccolta di informazioni sulla coltura dell'ontano, ma più generalmente sulla diffusione in aree agricole e pascolive e sull'impiego di specie arboree come combustibile, materiale per le costruzioni, per la produzione di frasca da foraggio, per usi artigianali o altro.

Una parte delle informazioni relative alla Slovenia mi è stata fornita dal dott. Marjan Sebenik di Nova Gorica (Slovenia).

Risultati

I rilievi di campagna

Nell'area presa in considerazione sono presenti sia l'ontano nero che l'ontano bianco (*Alnus incana* L.). Entrambe le specie sono adatte ad ambienti ricchi di acqua, anche se l'ontano bianco, che si propaga facilmente tramite polloni radicali, tollera bene le stazioni asciutte e ben drenate. I due ontani compaiono in formazioni ripariali lungo il greto dei torrenti e dei fiumi, e l'ontano nero si incontra anche nei rari tratti con terreno paludoso. Nel settore orientale dell'area di studio questa



3. Ceppaie di ontano in un prato nella valle del Natisone (prov. di Udine).

seconda specie è tuttavia presente anche in numerosissime altre stazioni occupate da vegetazione prativa, oppure legnosa con dominanza di frassino maggiore e acero di monte. L'ontano bianco, invece, sembra essere diffuso solo in poche stazioni, che in apparenza sono sempre state occupate dalla vegetazione legnosa, comunque lungo le rive dei torrenti.

Le stazioni occupate sono per lo più prati (spesso non più sottoposti a sfalcio) con pendenze da deboli a forti, situati sia verso la base delle pendici che in corrispondenza di crinali esposti al vento (fig. 3). Non si è notata una esposizione preferenziale. In nessun caso si tratta di stazioni con alta disponibilità d'acqua nel suolo.

L'areale degli ontani, in questi casi, è compreso, grosso modo, tra i 300 e gli 800 m, ma scende a 280 m nella valle dello Iudrio e a 240 m nella valle del torrente Zimòr, affluente del Torre, sempre in prati falciabili.

Entro questa fascia altitudinale l'ontano trova un limite occidentale che corre a monte del paese di Montenars, anche se a partire dallo spartiacque tra il bacino del Torre e quello del Tagliamento la specie è meno frequente e compare generalmente in vecchi castagneti da frutto per lo più convertiti a ceduo, comunque in abbandono, e non nei prati falciabili, che oggi sono quasi scomparsi.

Il limite settentrionale corre al piede del Monte Maggiore e della catena del Ciampon.

Nel territorio sloveno i limiti non sono stati individuati (le nostre osservazioni non si sono spinte sul versante sinistro della valle dell'Isonzo) mentre verso Sud e Ovest, nella direzione della pianura friulana, la diffusione dell'ontano si arresta, come si è detto, ad un'altitudine approssimativa di 250-300 m s.l.m..



4. Filare di ontani in un prato presso Robedischis, nelle vicinanze di Bergogna (Slovenia).

Esso, inoltre, è assente in alcune zone – M. Vogu, M. Mia, Monte Mataiur, alcuni settori del Monte Bernadia e in val di Resia – in cui il substrato geologico è costituito da calcari. La distribuzione dell'ontano sembra quindi essere legata al substrato flischioide, che occupa un ampio territorio nelle Prealpi Giulie ma è anche rappresentato su ampi lembi nelle Prealpi Carniche presso Frisanco e Clauzetto.

In tutto il territorio studiato l'ontano nero (d'ora innanzi: ontano) compare con individui usualmente governati a ceduo distribuiti irregolarmente a distanze che vanno dai 4-5 (raramente 2-3) ai 10 e più metri. Pochi sono gli individui totalmente isolati, mentre assai più frequenti sono popolamenti di alcune decine, a volte qualche centinaio, di individui.

Esistono alcuni esempi di filari di ontano, formati da allineamenti singoli o doppi, lunghi a volte qualche centinaio di metri, con alberi distanziati di 4-5 m; la mortalità delle ceppaie rende a volte poco evidente questa distribuzione (fig. 4).

Quasi ovunque le piante di ontano sono state ceduate e quindi si presentano come ceppaie grossolanamente isodiametriche con diametro di 50-100 cm su cui vegetano da 5 a 10 polloni. Le ceppaie recano tracce di più utilizzazioni successive e nei prati tuttora soggetti a sfalcio si nota che una parte dei polloni, in genere quelli periferici, è stata tagliata di recente; si tratta di uno sfolco che favorisce i polloni più grossi e alti il cui fusto viene anche potato.

Sono invece rari gli ontani allevati ad alto fusto: questi individui raggiungono diametri di 40-50 cm e altezze di 14-16 m (fig. 5). L'età massima misurata è di 60 anni.

Negli ontani che vegetano in prati abbandonati e invasi da varie specie legnose, oppure in prati tuttora falciati, è possibile talvolta os-



5. Esemplare di ontano allevato ad alto fusto; valle del Natisone (Udine).

servare che piante di frassino e, più raramente, di acero montano si sono insediate in vicinanza della ceppaia di ontano e sono cresciute tra i polloni di quest'ultima specie (fig. 6). La chioma del frassino supera quella dell'ontano e a volte le chiome delle due specie sono nettamente separate. Ciò dipende dal fatto che, mentre i polloni di ontano vengono periodicamente tagliati, i frassini o gli aceri cresciuti insieme vengono lasciati crescere liberamente (fig. 7). Questa particolare situazione si nota, in rari casi, anche quando è il nocciolo a formare la «base» di questa struttura particolare.

In relazione alle dimensioni delle ceppaie e al diametro dei tronchi, sia gli ontani governati a ceduo che quelli ad alto fusto sembrano essersi insediati da qualche decennio, anche se i polloni delle ceppaie sono in genere stati tagliati in tempi recenti. Infatti l'utilizzazione dei polloni di ontano è ancora praticata in più luoghi.

Solo in una parte dei casi è possibile affermare che si tratta di ontani introdotti per impianto, data la regolarità della loro distribuzione. In altri casi, invece, quando si tratta di ceppaie già sottoposte più volte al taglio, sussistono dubbi sulla loro origine.

Le piante giovani di ontano, palesemente di origine naturale, vegetano in abbondanza sul terreno minerale presente lungo le scarpate delle strade di recente costruzione (questo è un substrato favorevole all'insediamento di diverse specie arboree) oppure, ma assai più rare, nei prati in vicinanza delle piante adulte o comunque di polloni in grado di fruttificare. La rinnovazione naturale è quindi molto localizzata.

In qualche caso gli individui giovani si distribuiscono ad anello intorno alle ceppaie di piante adulte ad una distanza dalla ceppaia di 3-4 m. I piccoli fusti, che al colletto raggiungono a malapena 1 o 2 cm e contano uno o pochi anni di età, compaiono in mezzo alla vegetazione erba-

cea e appartengono, in effetti, a ceppaie, talvolta molto sviluppate nella parte sotterranea e sottoposte, in seguito allo sfalcio, ad una sistematica e frequente recisione. Su queste ceppaie si possono notare i noduli, talvolta di grosse dimensioni, causati dalla presenza delle colonie batteriche.

Anche se non si può escludere che una parte delle ceppaie presenti nei prati si sia originata da semenzali di ontano nati in luogo, allo stato attuale questa specie partecipa solo in misura minima, a differenza di varie altre, al rimboschimento spontaneo delle aree agricole. Gli ontani presenti nei rimboschimenti spontanei di altre specie di latifoglie sono soggetti in alcuni casi a forte mortalità, dovuta probabilmente alla scarsa longevità che caratterizza la specie; si ritiene che l'età massima raggiunta dall'ontano sia di 80-100 anni. In qualche caso, quando in questi boschi viene attuata una ceduzione, le ceppaie di ontano ricacciano vigorosamente.

La longevità massima degli ontani sottoposti a ceduzione è sconosciuta, ma probabilmente assai superiore a quella degli ontani allevati ad alto fusto.

Le interviste

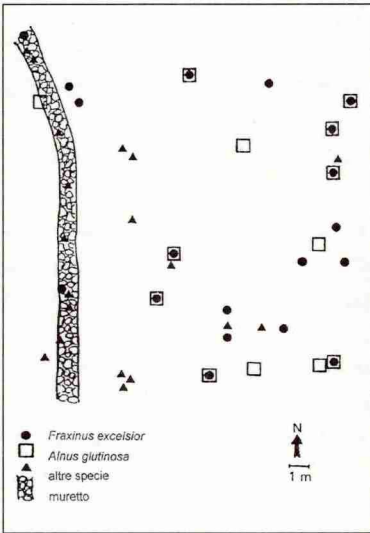
L'ontano nero viene indicato in friulano come *onâr*, *ornâr* e *olnâr*, anche se nella zona di indagine il termine più comune è *ousa*, *usa* o *cerna usa* in sloveno (o, piuttosto, nel dialetto locale definito dagli abitanti della zona come «po našin»). Solo nel Gemonese ho notato l'impiego del termine *alme*.

La piantagione dell'ontano nei prati falciabili è una pratica nota in numerose località del territorio di studio (fig. 1).

Essa sarebbe cessata nei primi anni Cinquanta, in coincidenza con lo spopolamento montano e la contrazione dell'agricoltura e della zootecnia, ma la coltivazione degli ontani presenti nei prati secondo i metodi tradizionali è ancora praticata.

L'impianto avveniva utilizzando selvaggioni, ossia piantine nate spontaneamente in prati o campi, alte all'incirca 1 m che, stando ad alcuni informatori, erano abbastanza diffuse. Gli intervistati ricordavano la possibilità che i semenzali comparissero sul terreno smosso dalle talpe (si veda il toponimo Fraccadicce, deformazione di *farcadicce*, termine che indica il cumulo di terra creato dalle talpe nello scavare le gallerie) molto comuni nei prati regolarmente utilizzati. Qualche informatore ha comunicato che le piantine venivano portate da altri paesi, in particolare da Bergogna (ora in Slovenia). Un informatore ha descritto la tecnica del distacco con la roncola di un giovane pollone munito di radice da una ceppaia adulta e la sua messa a dimora.

La piantagione avveniva, sempre secondo le testimonianze raccolte, senza seguire un disegno prestabilito o una spaziatura regolare,



anche se, come si è detto, si sono osservati alcuni casi di filari, singoli o doppi, formati talvolta da qualche decina di piante.

Alcuni tra gli intervistati hanno invece dichiarato di non sapere che l'ontano venisse piantato e ritengono che esso fosse spontaneo e addirittura invadente, così che sarebbe stato necessario estirparlo. Altri ancora affermano che ciò era valido in alcuni luoghi, mentre in altri era necessario introdurlo con impianto e che da qui fosse possibile una diffusione spontanea.

Secondo gli informatori i terreni prescelti per l'impianto erano in genere sterili, esposti a meridione, asciutti e ventosi (queste indicazioni coincidono solo in parte con quelle ricavate dai rilievi di campagna da noi svolti). Sembra che nell'Ottocento l'impianto sia avvenuto su terreni lottizzati dai Comuni e venduti agli abitanti dei paesi per essere disodati e messi a coltura.

Una volta che le piante di ontano si erano affermate, esse venivano ceduate; la ceduazione veniva poi periodicamente ripetuta, all'incirca ogni 15 anni. I polloni venivano precocemente potati fino a 1,5-2 m d'altezza e ridotti di numero, a uno o pochi, allo scopo di ridurre l'ombra al suolo.

Il legno prodotto era ritenuto di qualità scadente come combustibile (affermazione che contrasta con il fatto che in Piemonte l'ontano nero viene piantato in piccoli appezzamenti allo scopo di produrre legna da ardere), talvolta veniva trasformato in carbone, era poco adatto ai normali impieghi di artigianato rurale o come tavolame ma si prestava bene per ricavare oggetti destinati a restare spesso o permanentemente in acqua: tubature per acquedotti, zoccoli, astucci per la cote.

Un informatore segnala che in occasione del taglio dei polloni la ramaglia fine veniva bruciata sul posto e che sul terreno su cui si era eseguito l'abbruciamento era facile la nascita di nuove piante di ontano.

6. Planimetria di un tratto di rimboschimento spontaneo in un prato fiancheggiato da un muro a secco, eretto probabilmente lungo un confine. Numerosi frassini si sono insediati in corrispondenza delle ceppaie di ontano. La distribuzione di questa specie fa pensare che almeno una parte delle piante di ontano sia di origine naturale.

7. Frassino maggiore insediato in corrispondenza di una ceppaia di ontano e allevato ad alto fusto, in prossimità di Montefosca (Pulfero, Udine).

Secondo gli intervistati le piantagioni venivano eseguite essenzialmente con lo scopo di aumentare la fertilità dei terreni e la produzione di fieno. Tale azione fertilizzante sarebbe stata esercitata dalle foglie che cadevano in autunno e si alteravano rapidamente.

L'aumento di produzione è stato quantificato, da parte di un informatore, in quattro volte la produzione ordinaria, senza tuttavia specificare su quale superficie si sarebbe verificata questa produzione. Altri hanno ammesso che se da un lato si verificava effettivamente un aumento di produzione, dall'altro l'appetibilità del fieno prodotto in prossimità degli ontani era peggiore.

Talvolta la foglia secca veniva comunque usata, analogamente a quella di altre specie, come lettiera per i bovini tenuti in stalla.

Un'altra modalità di impiego era costituita dalla mescolanza di rami di ontano, che in autunno venivano tritati con la roncola, e di letame già trasportato nei campi. Dopo un inverno di maturazione il miscuglio veniva sparso nei campi.

Sembra tuttavia che impieghi dell'ontano diversi da quello di migliorare il terreno direttamente attraverso l'apporto di foglie durante l'autunno, fossero nettamente subordinati.

Sono discordi i pareri sull'uso della foglia fresca come alimento per il bestiame: alcuni intervistati la ritengono totalmente inadatta a tale scopo, mentre altri dichiarano di averla utilizzata allo stato fresco, eventualmente staccandola senza recidere i polloni (più raramente seccata all'ombra), previa macerazione in acqua per una notte e dopo averla mescolata a farina, comunque solo per l'alimentazione dei maiali. I polloni giovani, in ogni caso, venivano brucati da pecore e capre introdotte al pascolo autunnale dopo lo sfalcio dei prati.

Qualche informatore ricorda che gli ontani venivano anche impiegati per delimitare i confini tra le proprietà.

La presenza di frassini o aceri in corrispondenza delle ceppaie di ontano è nota e la particolare struttura «biplana» da noi osservata è effettivamente il frutto di un intervento rivolto a combinare l'azione fertilizzante dell'ontano con la produzione di un tronco da opera di una specie pregiata (che si insedia spontaneamente e riesce a sopravvivere nei primi anni dato che in quel particolare luogo sfugge alla falce), senza al contempo sottrarre altro spazio alla produzione di foraggio.

Vari informatori hanno ricordato che attualmente l'ontano manifesta una accentuata mortalità, anche perchè soffocato dalle altre specie con cui si trova a crescere.

L'areale della pratica e della sua conoscenza

Il territorio entro il quale gli intervistati hanno affermato di essere a conoscenza della pratica di piantare ontani e dove, in effetti, l'ontano

è presente in forma diffusa e relativamente uniforme, lontano dalle stazioni riparie che gli sono caratteristiche, è quello occupato da una popolazione di origine slovena.

In merito a tale popolazione, Merku (1980) riporta la tesi più comunemente accettata secondo la quale essa si sarebbe insediata a partire dalla fine del VI secolo d.C., e avrebbe completata l'occupazione del territorio nei due o tre secoli successivi; senza stabilire stretti contatti con i friulani della pianura, essa avrebbe mantenuto rapporti deboli con gli altri abitanti della regione slava. D'altro canto, anche all'interno dell'area occupata da questa popolazione, i rapporti tra villaggi sarebbero stati deboli, al punto di dare origine a quattro dialetti distinti, a loro volta alquanto lontani dallo sloveno letterario.

Musoni (1915), che ha descritto caratteri e consuetudini di questa popolazione – comprese le tecniche agricole – all'inizio del nostro secolo non fa nessun cenno a piantagioni di ontano, specie che non viene nemmeno ricordata da questo studioso. Lo stesso vale per altri che hanno compiuto ricerche in questi territori nella prima metà del secolo (Fergoli 1905, Selan 1906, Marinelli 1912, Osterman 1940).

Solamente Riva (1932), nel lavoro di preparazione per il nuovo catasto, osserva «la tendenza a far crescere un certo numero di arbusti», tra cui l'ontano nero, nei prati allo scopo di «ovviare a siccità letali alla conservazione della piota erbosa». La diffusione dell'ontano sarebbe stata dovuta alle «particolari cure poste dai coltivatori» così che questa specie «vide spinto il suo dominio fino ai prati più elevati di dove ha quasi spodestato l'ontano bianco». Anche se Riva non lo afferma in modo esplicito, dalla descrizione appare che l'ontano era oggetto di una coltivazione che comprendeva anche l'impianto della specie in stazioni diverse da quelle che le sono spontanee. Riva osserva pure che, in conseguenza di questa pratica, si verifica un aumento della produzione di fieno, ma «a scapito delle buone foraggere eliofile».

Negli atti preparatori redatti per il catasto cosiddetto «austriaco» del 1826, vi sono vari riferimenti alla diffusione dell'ontano, sia in boschi cedui che in prati. Questa situazione appare sia nella valle del Cornappo che nelle valli del Natisone. Per il territorio di Platischis si segnala il fatto che gli abitanti usavano piantare salici e ontani per migliorare la fertilità dei terreni (Salbitano 1993). Negli stessi documenti si descrivono con dettaglio le condizioni dell'economia rurale di questi territori e in particolare l'importanza della zootecnia, la scarsità di foraggio e l'impossibilità di provvedere alla concimazione dei prati data la scarsità di letame.

Analogo è il quadro ricavato, limitatamente ai territori di Tarceneto, Nimis e Attimis, dalla «Statistica del Friuli» (Biblioteca Comunale di Udine), documento manoscritto compilato nel 1804; l'ontano è la specie legnosa ricordata con maggiore frequenza.

Un confronto tra la distribuzione delle conoscenze relative alla pratica di impianto dell'ontano e quella della popolazione di dialetto sloveno permette di riscontrare una buona coincidenza tra i due fenomeni. Fanno eccezione le aree occupate da rocce calcareo-dolomitiche: la valle di Resia, i complessi montuosi di Gran Monte e Musi a Nord e Vogu, Mia e Mataiur nella parte meridionale del territorio studiato. Un informatore ha dichiarato che in queste zone l'ontano non può crescere, e ciò non corrisponde a quanto conosciamo in merito alle esigenze ecologiche della specie, che può vegetare bene anche in terreni a reazione basica ed è indifferente al tipo di substrato geologico. In altri casi, invece, la pratica è ignota, pur essendo l'ontano una specie legnosa ben conosciuta.

L'origine artificiale dell'ontano è sconosciuta anche in destra del fiume Torre, dove i rami, tritati, venivano mescolati allo stallatico per aumentare la massa di concime, ma comunque oggi viene ritenuta spontanea. È opportuno ricordare che nell'area situata in sinistra idrografica del Torre, l'uso del dialetto sloveno è in forte regresso (Merku 1996).

Nel vicino territorio gemonese, secondo Sgobino et al. (1983), l'ontano nero è presente lungo i corsi d'acqua, mentre nelle formazioni ad acero eiglio, accanto alle numerose latifoglie presenti, l'ontano nero non viene ricordato.

In sintesi, tra le persone intervistate entro il territorio indicato come occupato nella prima metà del secolo da sloveno parlanti (fig. 1), si possono distinguere coloro che conoscono tale pratica e coloro che la ignorano. Questi ultimi sono in parte residenti in zone caratterizzate da una ampia diffusione del substrato calcareo, ove l'ontano non è presente, in parte vivono dove l'ontano è presente, ma il dialetto sloveno è caduto da tempo in disuso, in parte ancora vivono dove l'ontano è presente e la pratica è nota ad altri compaesani. La pratica è invece sconosciuta a coloro che parlano friulano e che risiedono alla periferia della zona in cui l'ontano è stato diffuso.

Conclusioni

Secondo quanto ho potuto appurare, l'ontano nero, specie che è notevolmente diffusa allo stato spontaneo nella penisola italiana, soprattutto negli ambienti umidi che le sono adatti, ma in qualche caso anche in regioni molto piovose su terreni montuosi e ben drenati (Alpi Apuane), viene utilizzato per impianti in altre località italiane (ad es. il Canavese, la Versilia meridionale) ma solamente per la produzione legnosa. Il suo uso in funzione fertilizzante non sembra noto, anche se, secondo Moreno (1990, 1996), pratiche analoghe sono state attuate con l'ontano bianco per la val d'Aveto (sec. XVIII), val di Stura e val di Vara (sec. XX).

La produzione di frasca per foraggio, importante obiettivo in numerose aree sia alpine che appenniniche, è per questa specie un uso nettamente secondario. Brockmann Jerosch (1936), in un elenco delle specie usate come foraggio in Svizzera, mette in primo luogo il frassino, poi l'acero e l'olmo, mentre al diciassettesimo posto si collocano l'ontano bianco e l'ontano nero. Solamente la betulla è considerata meno gradita degli ontani, mentre castagno, faggio e nocciolo sarebbero stati preferiti. Le opinioni delle persone intervistate in Friuli concordano per alcune specie con questo elenco di priorità.

Diverso è il quadro relativo alla produzione legnosa, apprezzata in altre regioni italiane ma ritenuta di scarso interesse nelle Prealpi friulane.

Risulta così accertata l'esistenza di una pratica particolare per ottenere, almeno nelle intenzioni, una maggiore produzione di foraggio. Nell'ambito di un'economia rurale imperniata sulla zootecnia, è interessante esaminare il ruolo di questa pratica nel quadro complessivo della gestione del territorio.

La coltura dell'ontano nei prati e la sua permanenza in seguito all'abbandono culturale, rappresentano poi un nuovo esempio dell'alto livello di antropizzazione del paesaggio forestale attuale e della complessità dei processi con cui una specie introdotta dall'uomo può agire sull'evoluzione del paesaggio stesso. L'ontano partecipa alla costituzione di cenosi vegetali diverse e condiziona, a scala di dettaglio, la distribuzione di altre specie: si veda la distribuzione dei frassini nati in corrispondenza delle ceppaie di ontano. Esso infine influisce sui caratteri del suolo attraverso l'arricchimento in azoto e lo sviluppo dell'apparato radicale, che raggiunge una notevole profondità (Schmidt-Vogt 1971). È evidentemente impossibile, per il momento, prevedere le conseguenze nel lungo periodo di questi processi, tenendo anche conto della naturalizzazione dell'ontano in queste stazioni, che non gli sono proprie.

Risulta anche confermata l'utilità delle indagini storiche per l'interpretazione del paesaggio attuale. In questo caso il ricorso alle fonti orali è stato inizialmente casuale, ma sia la prima indicazione che le successive indagini sono state determinanti, data anche la carenza di fonti scritte per la corretta comprensione della composizione e della struttura del popolamento arboreo, oltre che della distribuzione geografica del fenomeno.

Non si può tuttavia sottacere la complessità di queste fonti e i fattori che entrano in gioco: le condizioni fisiche e psicologiche dell'informatore, la sua età e la sua storia personale, il rapporto che si stabilisce con il ricercatore, le condizioni in cui si svolge l'intervista ecc. Si tratta, purtroppo, di fonti destinate ad estinguersi entro pochi anni.

È apparsa di grande importanza la conoscenza delle specie vegetali, in particolare di quelle arboree, da parte degli informatori, dei loro

usi tradizionali e delle tecniche agricole in generale. Una ricerca analoga in corso nelle Prealpi lombarde, sempre connessa con il fenomeno del rimboschimento spontaneo in coltivi e pascoli abbandonati, ha rivelato notevoli carenze di questo tipo di conoscenze, fatto che non solo riduce notevolmente l'utilità delle fonti orali, ma anche pone il problema del livello di conoscenza dell'ambiente naturale e delle sue risorse da parte degli agricoltori.

Resta da chiarire se, e in che misura, questi impianti hanno effettivamente determinato un aumento della fertilità e quindi una modifica della composizione floristica e della produttività, con le inevitabili conseguenze, al momento della cessazione dello sfalcio, sul processo successionale.

Sarebbe anche interessante valutare le possibili applicazioni di questa tecnica, una volta note con precisione le conseguenze sul suolo, nel settore dell'arboricoltura da legno.

Sotto il profilo etnografico rimangono da conoscere, tra l'altro, l'origine di questa conoscenza nelle valli del Torre e del Natisone e le ragioni della sua mancata diffusione nei territori limitrofi del Friuli. In questo momento non siamo in grado di sapere se il caso descritto è un fatto eccezionale o se è rappresentativo di una realtà più ampia, che può riguardare anche altre specie, ignorata o sottovalutata dai botanici e dagli agronomi.

Bibliografia

- G. BOND, «Root-nodule symbioses with actinomycete-like organisms», in: *The biology of nitrogen fixation*. Quispel A. ed., Amsterdam e Oxford (343-377), 1974.
- BROCKMANN-H. JEROSCH, *Futterlaubbaeume und Speiselaubbaeume*, Ber. Sch. Bot. Ges., 46, 594-613, 1936.
- D. FERUGLIO, *I prati di monte nelle «Prealpi Giulie occidentali»*, Bull. Associazione Agraria Friulana, Serie V, vol. XXII, 286-315, Udine, 1905.
- J. GENTILLI, *Il Friuli. I climi*, Camera di Commercio Industria e Artigianato, Udine, 1964.
- M. GUIDI e P. PIUSSI, «The influence of Old Rural Land-management Practices on the Natural Regeneration of Woodland on Abandoned Farmland in the Prealps of Friuli, Italy», in: *Ecological Effects of Afforestations* (Watkins Ch. ed.) C.A.B. International, (57-67), 1993.
- B. MARTINIS, *Storia geologica del Friuli*, La Nuova Base Editrice, Udine, 1993, p. 268.
- O. MARINELLI, *Guida delle Prealpi Giulie*, S.A.F., Udine, 1912, p. 803.
- D. MORENO, *Dal documento al terreno*, Il Mulino, Bologna, 1990, p. 276.
- D. MORENO et al., «Historical Ecology and post Medieval Management Practices in Alder Woods» (*Alnus incana* (L.) Moench) in: *the Northern Apennines, Italy*, 1996.
- P. MERKU', *Analisi di un dialetto come punto di partenza per proposte didattiche, culturali e letterarie*, Editoriale Stampa Triestina, Trieste, 1980, p. 15.
- P. MERKU', «Interazione linguistica nell'alta valle del Torre: isomorfia, eteromorfia e polimorfia», in: *Tarcint e valadis de Tor*, G. Ellero ed., (253-266), 1996.

- F. MUSONI, *La popolazione in Friuli*, Annali Ist. Tecnico Zanon, serie II, anno XXXII, 1912-13, 4-112, Udine, 1915.
- V. OSTERMANN, *Le arti e le tradizioni popolari in Italia*, Istituto Edizioni Accademiche, Udine, 1940, p. 558.
- P. RIVA, *Il Distretto di Tarcento. Cenni sulle condizioni fisico-naturali ed agrarie*, Pellarini, San Daniele del Friuli, 1932, p. 102.
- F. SALBITANO, *Vegetazione forestale ed insediamento del bosco in campi abbandonati in un settore delle Prealpi Giulie (Taipana-Udine)*, Gortania - Atti Museo Friul. Storia Nat., 9 (87), 83-144, Udine, 1987.
- F. SALBITANO, «Depopulation and Afforestation: Sources and Methods from 19th Century Italy», in: *Ecological Effects of Afforestations*, Watkins Ch. ed., C.A.B. International, 45-55, 1993.
- U. SELAN, *L'industria zootecnica nella Slavia italiana*, Bull. Associazione Agraria Friulana, serie V, vol. XXIII, 111-124, 1906.
- F. SGOBINO, G. MAINARDIS e E. CHIUSSI, *Geologia, flora, fauna e paesaggio nel Gemonese*, Comunità Montana del Gemonese, 1983.
- SCHMIDT-VOGT, *Wachstum und Wurzelentwicklung von Schwarzerlen verschiedener Herkunft*, Allg. Forst. u. J. Ztg. 142 (6): 149-156, 1961.

«Was Frazer Right?»

*Cultural Ecology, Knowledge and Masks
in West African and Alpine Cross-cultural Perspective**

by Cesare
POPPI



Comparative methodologies are not at the peak of popularity in the contemporary panorama of anthropological disciplines. Post-structuralist and post-modernist anthropology favours a notion of «cultural worlds» as self-contained domains which can only - at best - be «read» as texts and interpreted *subjectively*. The interpreter's awareness of his/her «subject position» within the relational structure of «self and other» is the primary focus of disciplinary rigour, away therefore from the objectifying tendencies of classical anthropology.

Nothing could therefore be less favourable for the disciplinary trend known as «ecological anthropology» to which Robert McC. Netting belonged by his own admission. He himself openly qualified his theoretical standpoint as «*new functionalism*» (Netting 1981: xi), since it aimed at showing the connections between the constraints of the physical environment, the organization of the productive forces and the ensuing arrangements of the relations of production in a given social formation. The objectifying tendencies inherent in this position were enforced even more when the researcher's interests turned from a single case study to comparative analysis. This type of unashamedly objectifying anthropology would today hardly get anybody the position of junior lecturer, let alone building the reputation that «ecological anthropologists» such as Robert Netting or Roy Rappaport enjoyed only twenty years ago.

Yet, this presentation deals on the one hand with comparative problems in the terms proposed by «cultural ecology», a synonym of «ecological anthropology» which perhaps describes more aptly what I am trying to do today. This is the problem of how environmental features help in structuring cognitive fields - in our case the cognitive field related to the aetiology of technological innovations. On the other hand, as a way to be thorough in pursuing outmoded lines of enquiry, I will do so by looking at an old Frazerian cross-cultural theme - the theme of the «gods of vegetation» and the role they play in African and European mythologies concerning knowledge - whether of a «technical» or of a «moral» kind. That time has come to bring back from the cold an author - Sir James Frazer - who has suffered from too much neglect, is witnessed by the renewed interest in Frazerian comparative themes and methodologies by innovative (and courageous) authors such as Carlo Ginzburg (1991), Jack Goody (1996) and Luc de Heusch (1997).

In today's presentation, I wish to join that new, if (still?) largely minoritarian trend. Specifically, I wish to investigate the relationship that there seems to exist between the untamed features of the environment, masks and the agents whom they «represent» and certain, specific types of knowledge in both West African and Alpine cultural formations.

In widely unrelated cultural formations both certain types of knowledge and the activities stemming from them appear to be bestowed onto humans by agents who belong to the ecologically «wild», untamed features of the landscape. The gift of the Beings of the Wild almost invariably seems to carry with itself certain «conditions of use», articulated either as the observance of certain prohibitions or else as interdictions placed upon full knowledge by humans of their «supernatural» (I use this term for want of a better one) counterparts. So far so good - nothing too dramatically new in that.

However, what I would like to contribute which might be somewhat novel is a further consideration. Very often the relationship between humans and the agents who nevertheless originate knowledge and bestow it onto the former is not a *direct*, continuing relationship. In fact, after the *ur*-event when knowledge of this or that technological or cultural process was handed over, the direct line of communication between humans and supernatural agents is disrupted following the violation of some interdiction. Lines of communication are nevertheless crucial in keeping the deployment of knowledge effective and legitimate - so to speak. Here is where the *ritualized*, periodical deployment of mediators - very often in the form of masks - comes in. However, although conceived in some way as the representatives of the supernatural agents, masks entertain with the agencies they are meant to represent; a complex, altogether not quite straightforward relationship. It is on the representational statutes of such representations that I intend to expand towards the end of my presentation. But let me begin with a synthesis of the ethnography.

1. Cultural Heroes as Mediating Heroes: Leaf Masks in West Africa

To say that very few - if any - social formations conceive of certain types of knowledge as originating from *within* themselves is to make a statement not too wide of the mark. This applies not only to what we might call the «topography» of the location of knowledge - whether in space or time - in a strictly physical sense. Indeed, we are not only facing the fact that the great, crucial discoveries are almost invariably said to originate from *outside* (don't we take some kind of bloody-minded pleasure in stating that - say - «gunpowder originated in China»?) and

in another time (don't we say that there have been in the history of humanity only two great technological breakthroughs - the Neolithic and the Industrial revolutions?). In addition to this kind of topographical displacement, cultural lore across the globe attributes some kind of «otherness» to human agents who are said to be responsible for technological innovations. All the way from shamans to Nobel Prize winners, the cultural hero is «an Other» - if not altogether a weirdo.

Knowledge of a moral type - rules concerning social propriety and property, gender and kinship relations as well as their offshoots of an ethical kind - are indeed said to have originated with the ancestors. In this sense they *might* maintain - to an extent at least - a fully «human» character from their very beginnings. On the contrary, a vast body of folklore testifies how technological innovations are said to have come about following events of a somewhat «supernatural» or anyway extraordinary nature. This applies to anything from fundamental processes of transformation involving crucial basic technologies such as agriculture and fire (Goody 1972) (just think of the myth of Prometheus for the European context) and the melting of metals (Herbert 1993), to fully «cultural», not directly «functional» technologies such as body decoration or hair combing - as it is for instance in the case of the folklore of female water-spirits such as the *Anguane* in the Alpine region and indeed all over Europe.

From within a body of comparative evidence too vast and complex to even begin to summarize here, I wish to select the specific case of masks made of primary, untransformed vegetable matter - leaves and herbaceous plants respectively.

My first case study concerns the Bobo and Bwa ethnic groups of Eastern Burkina Faso. Bobo and Bwa are very often and until recently merged within the term «Bobo» variously suffixed with the qualifications of Bobo-Oulé, Bobo-Fing and Bobo-Nieniegué. However, although Bobo and Bwa are certainly linguistically and culturally related for they both speak a Mande language similar to the Bamana (formerly Bambara) and Minianka of neighbouring Mali, they perceive themselves as distinct ethnic formations, in turn subdivided into several local sub-units grouped around dominant clans and lineages.

Both Bobo and Bwa are non-centralized, so called «acephalous» social formations. Political authority is in the hands of a council of village elders - usually lineage leaders, while supreme «religious» authority is vested in the «Priest of the Land», a senior member of the founding lineage who carries out duties of a ritual and sacrificial nature. In both societies place of prominence is given to farmers, who form by far the bulk of the population. However, as it is the case with many social formations of the Mande stock, clans of blacksmiths, leather workers and *griots* (story-singers) have historically attached themselves to what

appear to be the original farming clans. The end result of the process has been the culturally and ethnically highly composite picture of Bwa and Bobo settlements. For the purposes of this presentation, it is important to bear in mind that we are dealing here with social formations within which we are likely to find a variety of cults, each centered on individual descent lines acknowledging its own, exclusive religious and ritual tradition while partaking in the wider, interlineage cults headed by the «Priest of the Land».

Bobo and Bwa share one major cultural trait in the form of the cult of *Dwo*, amongst the Bwa - or *Do*, as the Bobo instead call the same agency. It is difficult to define what *Do* (or *Dwo*) exactly «is». It is easier perhaps to relate the narration of how it came about according to Guy Le Moal's comprehensive study of Bobo masks and Roy's account of Bwa cosmology (Le Moal 1980; Roy 1987).

According to the Bobo creation myth, the creator God, *Wuro*, performed such a perfect job that, at the end of the cosmogonic period, he decided there was no way he could ever improve upon what he had done. In typical African fashion, he therefore became an otiose God more intent in contemplating the result of his efforts than in taking an active part in running it. In fact, as usual, things started going wrong. Creation was finely balanced and things worked in harmony as it is the ideal case throughout Africa. However, this harmony was hanging in a precarious balance due to the restlessness of God's finest achievement - humankind, of course. Humanity's impatience and lack of respect prompted constant change within creation: it's proactive attitudes hurried things up beyond the pace God had devised to keep creation in its original balance. In the end, God saw disaster approaching and decided to get out of the way before humankind could manage to do too much damage.

The end of the cosmogonic story with God's withdrawal to the sky - as far away as possible from troublesome humankind - is very much characteristic of the African tradition as a whole. But Bobo and Bwa theodicy does not stop to the pan-African theme of the «absence of God», for it takes a rather unusual twist and introduces an element of originality. Realizing that without his presence humankind would have fared too badly, God decided to leave behind his senior son *Dwo* in the form of a leaf mask.

Dwo is not the only manifestation of God on earth resulting from the shortcomings of the cosmogonic age. *Wuro* in fact left behind his two other junior sons - *Soxo*, the spirit of the Bush and *Kwere*, the spirit of Thunder and Lightning which punishes wrongdoers. However, although *Soxo* and *Kwere* are made the object of cult, they are by far less important than the elder *Dwo*, and have no material form in the shape of masks or otherwise.

Leaf Masks are considered not only the earliest mythical «incarnation» (I use this term for want of a better one!) of *Dwo*, but they are also very likely to be the most ancient in actual, historical terms. This notion is supported not only by the presence of the cult of *Do* among the neighbouring Bwa and over a vast region extending Southward towards the Northern borders of the rain forest in Ivory Coast (Bravmann 1974). Oral tradition too supports the notion that Leaf Masks are the most ancient and date from the time when *Wuro* left humankind behind. However, the revelation of masks did not stop here. Fibre and wooden masks are considered all subsequent - if lesser - manifestations of *Dwo*. The variety of the forms and names of the latter amongst both Bobo and Bwa is striking if compared to the paucity of forms taken by the leaf masks. Fibre and wooden masks are said to be «junior», «historical» (as opposed to mythical/cosmogonical) manifestations of *Dwo* to specific, and often named, clan ancestors. One can only surmise that, like many other masks in the African tradition, they are «invented» *ad hoc* everytime need arises due to the fission of a descent group, when circumstances call for a «declaration of independence» sanctioned by a new hierophany.

It is worth noticing how Bobo myths narrate that the first man to be created was a blacksmith, the farmer only coming to earth second. Blacksmith clans, therefore, have the exclusive right not only to possess the full range of *Dwo* masks - leaf, fibre and wooden masks, but they are also the only ones who can make them all. Farmers' clans, in fact, can only make leaf and fibre masks. The few farming clans who are intitled to possess and display wooden masks must ask the blacksmiths to carve them.

While Leaf Masks are owned by the oldest established clans on behalf of the entire community, fibre and wooden masks correspond to as many revelations of *Dwo* to the ancestors of a given descent group and belong to it alone. The stories relating the apparitions of *Dwo* to the lineage ancestors together with the subsequent inauguration of a new cult centred upon a specific form of *Dwo* are told in complex initiation cycles of which I will give more details later. As wooden masks are related to the ancestors, it is not surprising to find that they take part in the funerals of the leading elders of a descent group. The masks first dance in honour of the deceased. Later they mark the place where his grave ought to be dug and finally «seal» the burial site by circling around it anti-clockwise. In so doing, the masks signal the incorporation of the deceased elder in the world of the ancestors as one of the new mediators between the living, the dead and *Dwo* itself.

Leaf Masks, on the other hand, *never* dance at funerals - and never dance altogether. Their symbolic functions are not related to funerals, and therefore to the celebration of corporate descent ideology, but to the ritual cycle associated with agricultural fertility, and this concerns

the entire residential community. Amongst the Bobo, Leaf Masks accompany the farmers back to the village with their millet harvest. Millet is - or perhaps rather was - the main staple and therefore a good harvest was mainly judged on the amount of millet that could be stored in the granaries. Throughout the farming season, Bobo farmers live on their farms set far away from the villages and deep into the bush. When the harvest is gathered and taken into the village, then the ritual cycle called *birewa daga* begins. This consists mainly of sacrifices in expiation for the «sin» of having «stolen» the harvest from *Wuro's* wilderness. The notion behind the festival is a common feature of African symbolism. Millet is said to be *Wuro's* main gift to humanity, and to appropriate it from the fields set in the bush and take it into the opposite, civilized space of the village, is seen as a kind of violation of the original order established by the creator God, and one of the causes of his departure. This is to say that - in a certain sense at least - farming is a way of «stealing» God's creation, and this requires some kind of atonement. During the harvest celebrations, the Leaf Masks come into the village from the bush. They are said «to purify» the harvest, and namely to take away the poisonous substances that still stick to the millet due to its «wild» status as an unduly appropriated produce of the bush. It is only after these rites, and after the Leaf Masks have retreated into the bush taking along the «poisonous» part of the harvest, that the new millet can be consumed. In this way, the Leaf Masks appear as civilizing heroes. They accomplish the transformation of a raw, poisonous harvest gathered by «thieves» in violation of the original balance of creation into a fully domesticated food fit for human consumption.

I wish now to show how the picture of the symbolic function of the Leaf Masks in this part of Africa only becomes complete and makes full structural sense when we look at the function of Leaf Masks amongst the Bwa - the Bobo's neighbours.

As I said earlier, Bwa Leaf Masks are very similar to Bobo masks. In border areas they are virtually the same. The mythology of Bwa Leaf Masks too is very similar to the Bobos', with perhaps the difference that *Do* features in the cosmogonic myth as the only «son» of their Creator God *Difini* or *Dwoben*. Bwa masked traditions parallel those of the Bobo also at the level of fibre and wooden masks. These are all considered subsequent, «junior» manifestations of *Do*, who revealed himself to clan and lineage ancestors.

As it is the case amongst the Bobo, Bwa wooden masks often represent «totemic» animals - animals, that is to say, who helped the ancestors of the clan out of some sticky situation in mythical times, thus entering a special relationship of mutual help and respect with their descendants. However, amongst the wooden masks who represent ani-



mals, the *mwantantay* plank masks stick out for they are non-representational. As such, they are considered to be the «incarnations» of *Do par excellence*. I will consider their symbolism and role at initiation later on, for I wish now to go back to the ethnography of Leaf Masks.

Amongst the Bwa, Leaf Masks appear not at the time of the harvest, but at the time when farmers get ready to leave the village and settle in the far away farms at the beginning of the rainy season. In this sense, Bwa Leaf Masks perform a symbolic function which is both the mirror-like and cognitively complementary image of the scenario we have already encountered amongst the Bobo. They feature not in the rites of *reincorporation* of farmers and their harvest within village life, but in those which *separate* the farmers from village life. The Bwa hold that Leaf Masks «purify» the farmers, cleansing them of the impurities gathered during the prolonged permanence in the village. The notion here is once again that of an opposition between village and bush - the highly social life of the dry season spent in the village and the mainly solitary life of the farming season when each farming group lives in isolation on the farm. Were the masks not to enter the village and take upon themselves the «dirt» of village life, farmers would not be in a condition fit to meet the «purity» of the bush and would suffer dire consequences during the farming season. In this sense, therefore, Bwa masks can be said to complement the functional range of Bobo masks and complete the structural picture of their symbolism.

Looked at from a holistic point of view, therefore, Bobo and Bwa masks perform opposite and yet complementary roles: by «taming» poisonous harvests, they somewhat «redeem» (I really do not know how to put this...) the sin of humanity who, in order to reproduce the

1. L' *Ôn Selvárec* a Rivamonte Agordino, presumibilmente intorno agli anni Trenta. L'immagine è tratta, a cura dell'autore, dal volume di G. L. Secco, *Viva Viva Carnevale*, Belumat Ed., Belluno, 1989.

2. Maschere-foglia del rito di purificazione presso l'etnia Bwa del Burkina Faso. L'immagine è tratta, a cura dell'autore, dal volume di M. Huet, *Les Hommes de la Danse*, Lausanne, 1954.

conditions that render life altogether possible, must constantly «mess up» - so to say - the fine balance that the Creator God established at the beginning of time. On the other hand, though, Leaf Masks render the opposite movement possible, from the civilized life of their village to life in the wild, achieving a transformation which, if it were not to occur, would leave humanity in deep trouble for the very same reasons.

In this respect we can further qualify Leaf Masks as «civilizing» heroes who, by *mediating between opposites*, render it possible the «civilization» of the wilderness as much as the «wilding» of the civilized: the production and reproduction of life, and especially the successful production of the harvest, being only possible as a result of this double transformation.

The role of Bobo and Bwa Leaf Masks as civilizing heroes is further illustrated by the role that they play at initiation. Initiation is a long and complex process, involving many stages and the passage from junior to senior positions within a highly elaborate initiation hierarchy. However, Leaf Masks accomplish the initial and possibly most crucial initiation of all, transforming young children of both sexes into young persons ready to take on the roles of responsible adults. Subsequent initiations are handed over - so to speak - to fibre - and wooden masks in turn. It is especially the latter, in the form of animal masks amongst the Bobo and in the form of plank masks amongst the Bwa, who teach the neophytes how to speak the secret language of the masks. With the masks' secret language, the cosmogonic and clanic mythology is also handed over to the neophytes, in a process which begins at childhood and ends only when an elder approaches the end of his life.

In this respect, therefore, Leaf Masks start the process whereby «raw», uncivilized and «wild» youngsters are made to grow into responsible, productive and fertile individuals. As it is the case all over Africa, in fact, initiation is considered essential not only for the proper socialization of a given individual, but also for the successful performance of adult tasks - and chiefly reproductive roles both within the descent group as fathers and mothers as well as farmers in the fields and hunters in the bush. In synthesis: Leaf Masks in this part of Africa appear as a tight, condensed package in which an elaborate symbolism pertaining to a series of transformations all fundamental to the production and reproduction of life finds both its material and ritual articulation.

2. Cultural Heroes as Dwellers of the Wilderness: the Alps

Let us now move our comparative analysis from West Africa to the Alpine region.

In the context of European folklore, to say that «masks are about

propitiating the good season and the harvest» might appear as stating the obvious. But it is sufficient to ask on which evidence this statement is predicated that things start getting awkward. As far as I know, very few - if any - anthropologists have been able to come up with a clear, uncontroversial statement concerning the relationship between masks and fertility in a European context. Even Sir James Frazer himself - acknowledgedly one not too slow in turning armchair anthropologist's deductions into actors' own statements, could only produce *one* piece of evidence concerning the good influence that the leaping of the *Perchten* were reputed to have on the crops in Western Austria (Frazer 1913, vol. 9: 242-243). In my own fieldwork on masks and masquerades in the Dolomites I have only come across one old Ladin friend who was prepared to say that in the old days it was believed that the sight of many masks during Carnival was a good omen for the harvest to come. However, I must confess that I always had the feeling that good old Simon de Giulio only said that to make me happy... Elsewhere, for instance, it is said that the leaps of the Friulan *Blumari* are directly proportional to the height of the crops, or that the distance at which the pancake pan is thrown in the Carnival of the Mocheni of the Val del Fersina, near Trento, is also proportional to fertility and increase. However, the truth is, it seems to me, that the relationship between masks, increase and fertility is more the result of the anthropologist's interpretation of largely *implicit* symbolical elements than the result of clear, unequivocal statements of the type: «Yes, we believe(d) that etc... etc...». We all know the kind of methodological as well as theoretical problems this state of the ethnography entails at the level of decodification and interpretation of the symbols involved, and therefore I do not need to labour the point here.

So, what is this long premiss leading to? I do not intend to suggest that we should dismantle by now almost a century of Frazerian anthropology concerning the relationship between masks and fertility. Rather, I have insisted on the poor, shaky state of the evidence concerning Frazerian *tenets* about the meaning of masks to enhance and underline the (this time unequivocal) significance of my next piece of ethnographic evidence.

Until about the 1970s, or so at least my rather scarce ethnographic data tells me, in the *frazioni* of Pontealto and Zenich in the village of Rivamonte, not far from Agordo, there used to be held the *mascherada de l'Om Selvàrec* - the Masquerade of the Wild Man (Secco 1989: 118-119, but for a recent analysis of the masquerades of the Wild Man in the Alps, see Poppi 1997-1 and -2). It occurred on the 25 of April, the day of St Mark, that is to say a few days after the spring equinox. On that day the *Om Selvàrec* and his wife walked out of the forest above the village and entered the village streets amidst a crowd of cheering villagers. Along the way, the Wild Man whipped the women he met with a branch

of birch tree, just covered in young buds. When the masked characters arrived on the main square, they danced with the villagers - the Wild Man with the women and the Wild Woman with the men respectively - and then they returned back into the forest. If anybody identified the masqueraders and called out their names, at once they would turn back and re-enter the forest.

The simplicity of the dramatic and ritual structure I have described is counterbalanced by the rather strange, unusual mythology explicitly aimed at explaining the origin of the masquerade. Oral tradition in the area holds that once upon a time the Wild Men of the forest lived away from human beings. Mutual dislike and suspicion kept them apart, and each lived in fear of the other. However, during a particularly harsh winter, a Wild Man was forced to seek shelter and food at the house of an old, solitary man who lived in a dilapidated house on the outskirts of the village. Taking pity on the sorrowful state of the Wild Man, the Old Man invited him to sit by the fire and gave him food. Then, without asking any questions, he went back to cleaning his milk of impurities. Those were the days when people had not yet invented strainers to sieve the milk, and they cleaned it with their fingers. When the Wild Man saw this, he taught the Old Man to make a strainer out of a tuft of the *lycopodium*, a herbaceous plant which grows in abundance in the mountain meadows. On seeing this, the Old Man suggested that the *Om Selvàrec* should stay and live with him. On agreeing the terms of his permanence in the village, the Wild Man said that he would stay on condition that nobody ever asked him his name. And so it happened that for many years the *Om Selvàrec* lived in the village, teaching many wonderful technological innovations to the villagers, and chiefly the arts of cheese and *ricotta* making. However, one day a certain villager could not restrain his curiosity any longer and asked the Wild Man his name. The Wild Man left the village at once and disappeared into the forest never to be seen again. Since that time - the oral tradition holds - the villagers have celebrated the *Mascherada de l'Om Selvàrec* in remembrance of the deeds of the mythical cultural hero.

Narratives concerning the Wild Man in the Alps are at least as numerous and varied as the masks representing it. Masquerades of the Wild Man are mentioned in literary sources from at least the XIV century. In the second *novella* of the Fourth Day of the *Decameron* one of the protagonists describes what is unequivocally a ritual hunt of the *Uomo Selvatico* held at Carnival in Piazza San Marco. Contemporary sources also certify that a similar event was held in Verona at the same time. Representations of masquerades of the Wild Man include the famous etching by Pieter Bruegel of 1566 and the as much famous drawings of the *Schembart* Carnival book of Nürnberg (Bernheimer 1952). In this respect, the ritual motif which structures the well-known *Caccia al Sal-*

vanal in the Carnevale of Tesero, in the Val di Fiemme described by D'Ancona (1881) and Toschi (1976) in their classic works about the origins of the Italian theatre, is one which is distributed in all possible variations all over the Alps - and indeed over much of Europe - from at least the Middle Ages.

There is little doubt that the character of the Wild Man has represented one of the most fertile grounds for the production of iconographic, narrative and ritual motifs in European culture. The fertility of the character is due to a versatility which may develop - and has developed - in all sorts of directions. Thus, in 1986 I tried to build a map of the transformations undertaken by the figure of the Wild Man and the Wild Woman in the oral narratives across the Alps. My methodology consisted in building a map of variations on the theme following at times the etymological aspects of the name of the Wild Men and Women, at other times the narrative functions he or she performed, while on yet other occasions I focussed on the narrative motifs in which Wild Men and Women featured in my sources. Moreover, whenever I could, I followed the overlaps and the interfaces of all three analytical characteristics: etymology, function and narrative motifs. It was possible in this way to construct a cognitive map showing the routes of transformations of the oral narrative concerning the character, while at the same time showing the crucial junctures at which a sudden change of direction had occurred (Poppi 1986).

I am of the opinion that a similar methodology can be applied to the variety of figures of Wild Men that feature in the European masquerading tradition. With regard to masks too it is possible to trace the network of transformations at the linguistical, functional and narrative levels that would enable us to relate characters apparently far away from each other. It would become apparent, for instance, that there exists a direct line linking the narrative and ritual traditions concerning bears and those concerning Wild Men (if not altogether Wild Women, who appear to be relatively under-represented in the masking scenario).

What becomes immediately clear from even the most superficial comparative consideration of this type of material is that nowhere except in the case of Rivamonte an explicit relationship between the oral narratives concerning the Wild Man and the ritual action accompanying the masks can be established. As far as I am aware, nowhere in the Alps and indeed in Europe have we such a plain, clear and explicit relationship between masks and the «beliefs» concerning them as in the case of the *Mascherada de l'Òm Selvàrec*. I would like to explain this further by stating that all over Europe the Wild Man features in masquerades more as a *symbolical type* rather than as a well defined, «bounded» character. This means - in other words - that he is *fungible* to a wide array of symbolical operations (from the «ritual hunt» type of masked performance

to the «bear's dance» module etc...). On the contrary, in Rivamonte it is the Wild Man who - instead - makes the ritual action functional to the commemoration of its own deeds. While in the majority of cases it is the Wild Man who adapts his role and identity to the requirements of the ritual action, the masquerade of Rivamonte is tailor-made - so to speak - on the symbolic identity of the *Òn Selvàrec* stated in the foundation myth. I would like to suggest that it is precisely this different position of the Wild Man in the context of the ritual action - determined in the first instance, determining in the latter - that makes all the difference.

If the explicit connection between a mythological narrative and a ritual event is therefore a rare, if not altogether unique occurrence in the Alps, myths concerning Wild Men and Wild Women as cultural heroes - on the other hand - are to be found spread all over the region. Wild Men feature as cultural heroes teaching the techniques of cheese making right across from Val d'Aosta to the Dolomites. Very often, the final disjunction between the Wild Man and his human hosts due to the violation of some prohibition, is said to have prevented the Wild Man from completing his civilizing mission by delivering further, even more crucial secrets. On the female side, it was only the other week, at the conference held to celebrate the first twenty years of the Istituto Culturale Ladino that we heard from our colleague Daniela Perco a very interesting comparative paper about what feature, all over the Alpine region, and doubtlessly beyond, as the female counterparts of the Wild Man. The names of such characters range from water-related terms such as *Aquane*, *Anguane*, *Gane*, *Vivane* and so on to the *Diaulas* of the oral traditions of Graubünden and the mythical *Tarata* of the Ladin oral tradition of the Val di Fassa.

All these characters appear to be concerned with the introduction of feminine civilizing and technological traits such as hairdressing, weaving and spinning. However, their role does not stop to teaching merely technological processes. In fact, they also preside over the observance of purely cultural - and in this sense *arbitrary* - rules. For instance: they not only teach how to spin wool, but they also prescribe when spinning is allowed and when prohibited, and sanction the violation of the rule. This turns what would otherwise appear as merely instrumental rationality into a rationality which has as much to do with culture as it has to do with the mastery of nature: in other words, very much like the African counterparts we have already encountered, these cultural heroes not only introduce technology within human society, but they also warrant its proper, *culturally mediated* usage by human beings.

I cannot consider here the very interesting problem of why it should be that, although female characters feature prominently in Alpine oral narratives, they do not seem to play any autonomous part in the ritualized masquerades of the Wild Men beyond the subsidiary and complementary role of «wives». In this context I can only point out that, in

many African accounts, it was women who introduced the use of masks, thus acting as «civilizing heroes» before being usurped by men.

All over the Alps, whereas, at the introduction of crucial technological innovation is attributed either to Wild Men or to Wild Women. The bestowal of the «civilizing gift» is almost invariably held to be the result of the violation of the established rule of avoidance between Humans and Wild Beings. An act of generosity or a gesture of solidarity is often attributed to marginal characters - poor, destitute shepherds falling in love with an *Anguana* or marginal old men helping out a Wild Man in trouble. In all instances, the search for a *mediation between opposites* appears to be the dramatic strategy pursued by both oral narratives and ritualized actions in bringing opposites closer together.

There remains a last, crucial feature of Wild Men to consider to complete our Frazerian symbolical scenario.

As I already said, the Wild Man and Wild Woman of Rivamonte are entirely covered with a costume of knitted *lycopodium*. However, their costume is topped with a blooming cherry tree sprig. Cherry trees are amongst the very few fruit trees to be found at the altitude of places such as Rivamonte. In the context of the Wild Man masquerade they acquire therefore a very important meaning in the direction of - guess what? - *fertility and increase*. In other words: being cultural heroes who teach dairy technologies is not the only attribute of the Wild Man and the Wild Woman of Rivamonte. The fact that they enter the village from the forest at the very beginning of the farming season, the fact that - as I have already reported - the Wild Man beats the women he meets on his way with a branch of budding birch and the fact - finally - that the Wild Couple is topped with sprigs of blooming cherries - all this conjures up the unmistakable picture of that Spirit of Vegetation that James Frazer appointed as the main protagonist of his *Golden Bough*.

In other words and in synthesis: the ritual action of Rivamonte Agordino not only reproduces in deeds what oral narratives say in words of a number of similar characters throughout the Alps. It also enhances the symbolical status of the characters involved promoting them - so to say - from the rank of cultural heroes of a technological kind to the much more demanding role of «gods» of fertility.

3. By Way of Comparison: Ecology and Cognition in Africa and Europe

My excursus amongst civilizing heroes of a «vegetable» kind - if you pass the expression - in Africa and Europe has been forcibly fast and cursory. However, a number of cross-cultural features have emerged which I wish to stress in my conclusions.

In both cultural contexts operations of a «technical» kind, crucial and fundamental as they are for the production of the conditions for the reproduction of the social formation, are not accomplished in a straightforward, merely «instrumental» way. Whether we are dealing with agricultural technology - as is the case with the Bobo and Bwa of West Africa, or with pastoral technology - as is the case with Alpine social formations, it appears as if mediators are required in order to accomplish such operations successfully.

Iconographically, such mediators appear with the untamed, «wild» features of the landscape, and of vegetation in particular. This is represented by the African bush in the first case we have considered, and of by the *lycopodium* plant in the Alps. We need to draw our attention to the rather peculiar features of such representations. We are dealing in the oral narratives with 1 - in the African cases what I have called the «incarnations» of *Do* or *Dwo* in the form of Leaf Masks and 2 - in the Alpine case the representation of the Wild Man as a mass of vegetable matter. Whether we are dealing with something in the form of, or else we are dealing with something which is the representation of - we are anyway concerned with visual realizations which are not the straightforward visual reproductions of their «originals». In other words: neither the Leaf Masks of the Bobo and Bwa «are» *Dwo* or *Do*, nor the herbal masks of Rivamonte «are» the very anthropomorphic Wild Man of the oral narrative. In both cases, rather, the features of the wild, untamed landscape, work as symbolical substitutes - so to speak - for the mythical agents of the oral narratives. It is as if in both the African and the European modes of cognition - or rather in those modes of cognition which attain in particular social formations within the two cultural traditions - certain particular features of the untamed landscape acquire specific symbolical status. The domain which is not domesticated, not controllable, not fully «appropriated» by what we might call «cultural production» is also the domain whence new, unexpected and as yet «non-cultural» forms of activity can set forth.

This observation - in a sense - supports Frazer's almost obvious conclusion whereby «the Spirit of Vegetation» can be altogether equated with the «Gods» of Growth and Fertility. But at the same time it also prompts a revision of Frazer's theory. This is not so much in the sense of restricting it to certain specific ethnographic cases - and therefore in a sense which lessens its cross-cultural import as it has been proposed by several authors attempting not to throw away the baby with the bath water. Rather, the line of analysis that has been proposed broadens what we might call Frazer's «vegetation and fertility theory» while at the same time smoothes up - as it were - its most blatant, straightforwardly «naturalistic» implications.

In a few words, Frazer's fundamental thesis would sound, in its

new, revised formulation, something like the following. The «Spirit of Vegetation» is not the most obvious paradigm for the development of a «primitive» type of religion within neolithic cultures heavily dependent upon agricultural technologies for the production and reproduction of the conditions of their existence. Rather than being relevant for the development of «magical thought» as it is claimed in the *Golden Bough*, vegetational growth and renewal can be said to be «good to think» in a cognitive sense. The indistinct, unpredictable and ever-new state of the bush is a good way to think about how and why «the new» - the previously unknown and formerly ignored - came into being. The cycle of vegetation proposes a model to overcome not only the temporal (*when did it all happen?*) but also the spatial (*where did it all come from?*) questions related to the coming into being of technological and cultural innovations.

Looked at from this perspective, Wild Men and Wild Women - conceived as or another unexpected outgrowth of vegetation - can feasibly appear as the civilizing heroes of the unpredictable: mediators between realities otherwise destined to drift disastrously apart.

* This is a slightly revised version of the paper delivered at the Seminar in San Michele all'Adige. I wish to thank Dott.ssa Daniela Perco for rescuing me from my botanical incompetence at the time of the delivery of my paper.

References

- R. BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, Cambridge Mass, 1952.
 R. BRAVMANN, *Islam and Tribal Art in West Africa*, Cambridge, 1974.
 A. D'ANCONA, *Origini del Teatro Italiano*, vols. I-II, Torino, 1881.
 L. DE HEUSCH, «The Symbolic Mechanisms of Sacred Kingship: rediscovering Frazer», in *JRAI* 2: 213-232, 1997.
 G. LE MOAL, *Les Bobo: Nature et Fonction des Masques*, Paris, 1980.
 SIR J. FRAZER, *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*, 11 vols., London, 1913.
 C. GINZBURG, *Storia Notturna: una Decifrazione del Sabba*, Torino, 1991.
 J. GOODY, «Cognitive Contradictions and Universals: Creation and Evolution in Oral Cultures», in *European Journal of Social Anthropology* 4: 1-16, 1996.
The Myth of the Bagre, Oxford, 1972.
 E. W. HERBERT, *Iron, Gender and Power: Rituals of Transformation in African Societies*, Bloomington and Indianapolis, 1993.
 R. MCC. NETTING, *Balancing on an Alp: Ecological Change and Continuity in a Swiss Mountain Community*, Cambridge, 1981.

- C. POPPI, «Il Tipo Simbolico "Uomo Selvaggio": Motivi, Funzioni e Ideologia», in G. PLANGG and F. CHIOCCETTI (eds.), *Studi Ladini in Onore di Luigi Heilmann nel suo 75° Compleanno*, Vich/Vigo di Fassa, 1986.
- Silvano Optimo Maximo: Continuità e Trasformazioni dell'Uomo Selvaggio come Paradigma Culturale*, in stampa, 1997-1.
- Gettare il Sasso e Nascondere la Mano: Dialettiche della Significazione nelle Maschere Africane ed Europee*, in stampa, 1997-2.
- C. ROY, *Art of the Upper Volta Rivers*, Meudon, 1987.
- G. SECCO, *Viva Viva Carnevale*, Belluno, 1989.
- P. TOSCHI, *Le Origini del Teatro Italiano*, Torino, 1976.

Pratomerlano e il complesso di casa Orietti a Campodolcino

di Paolo
RAINERI

Pratomerlano e la Coéta

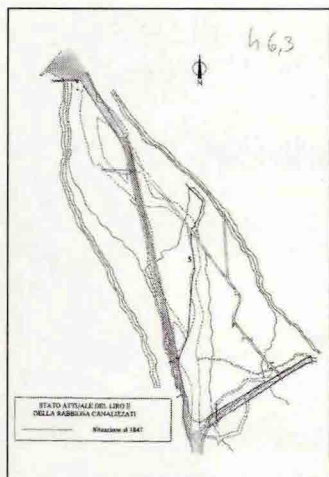
Pratomerlano, sito sulla destra orografica del Liro, che solca da settentrione a meridione la valle dello Spluga (val San Giacomo), costituisce la porzione nord-occidentale del piano alluvionale di Campodolcino. La plaga è oggi definita in dialetto «*lä de lä*» [là, di là (dal Liro)], con sbrigativo riferimento topografico, ma il nome Pratomerlano, già noto alle pergamene, deriva dalla Fontana Merla («Aqua Mèrla»), una sorgente d'acqua oligominerale, molto apprezzata e rinomata presso i locali, che sgorga a metà di un lieve declivio formato dal succedersi di piccoli conoidi di alcune vallette che scendono dalla dirupata sponda occidentale. Il declivio costituisce la porzione occidentale del Pratomerlano che si smorza, verso oriente, in un pianoro vasto, ma eroso e talora solcato dal Liro nel suo millenario vagare ad ogni alluvione. Nella fig. 1 è indicato l'andamento attuale del Liro canalizzato dalle arginature nella seconda metà del secolo scorso: nella stessa figura è accennato l'andamento del Liro nella prima metà dello stesso secolo e sono indicate ideograficamente le curve di livello: le tre che si assiepano sulla destra e sulla sinistra indicano l'elevarsi delle sponde.

Il pianoro di Pratomerlano si spinge verso settentrione oltre il declivio e si restringe via via in forma di coda, stretta tra il Liro e il piede della sponda, terminando nella località «la Coéta»⁽¹⁾ contro l'ampio conoide di deiezione, in gran parte ghiaioso, della bella cascata di Starleggia, che stramazza appena più a nord.

Il Liro e le Giavere

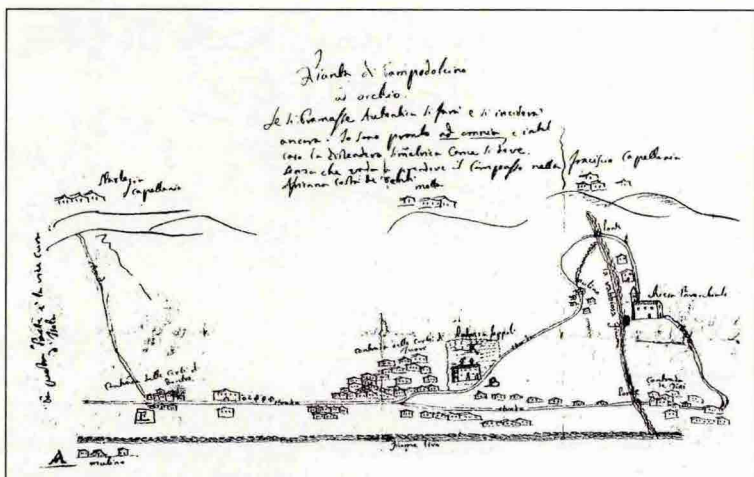
Prima di esaminare le caratteristiche specifiche degli edifici, le strutture del complesso e la sua storia, occorre inquadrare la posizione topografica e i rapporti con i corsi d'acqua del Pratomerlano che, giustificandone il relativo isolamento pur nella continuità geografica del piano di Campodolcino, hanno contribuito a facilitare l'instaurarsi nel tardo XV secolo di quel particolare tipo di conduzione agricola protrattosi





1. Stato attuale del Liro e della Rabbiosa canalizzati. Situazione al 1847

2. Pianta di Campodolcino e vicinanze, disegnata ad occhio dall'abate Antonio Foppoli intorno al 1790.



presumibilmente per almeno due secoli. Le frazioni di fondovalle del comune di Campodolcino si susseguono per circa due chilometri, all'altitudine tra i 1070 e i 1095 metri, lungo un piano alluvionale suddiviso, circa alla metà, dal conoide di deiezione del torrente Rabbiosa, che, provenendo dalla sinistra orografica (orientale), si spinge sin quasi alla sponda opposta, lasciando un ristretto spazio al Liro.

La porzione del piano a monte della confluenza raggiunge nel punto di massima ampiezza poco più di cinquecento metri, per i quattro quinti sul lato sinistro del torrente. Ma prima delle arginature il Liro cambiò più volte il suo corso, accostandosi ora ad un lato ora all'altro, o anche suddividendosi in rami.

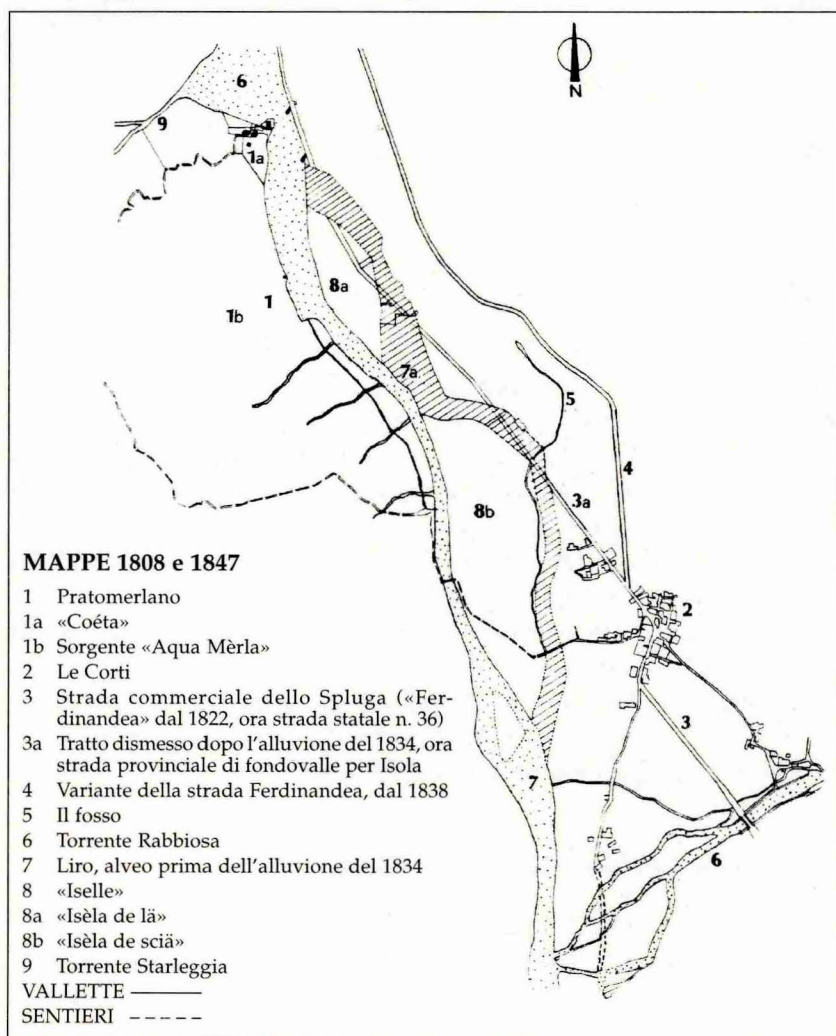
Il pianoro era, in sostanza, conteso tra le precarie bonifiche e le pretese del fiume, risultando occupato, in variabile ma sempre rilevante misura, dal greto ghiaioso del Liro («i Giavér» = le ghiaie che conservano questo nome anche se bonificate e condotte a prato): un ostacolo abbastanza modesto con il torrente in magra, ma notevole nelle frequenti piene sino ad essere proibitivo nelle più rare, ma rovinose alluvioni.

Se per il passato remoto le documentate alluvioni non hanno riscontri cartografici, per il passato più recente il vagare del Liro può essere emblematicamente documentato mettendo a confronto uno schizzo dell'abate Foppoli (fig. 2), non datato, ma certamente redatto intorno al 1790⁽²⁾, le mappe dei Catasti «napoleonico» del 1807⁽³⁾ e «austriaco» del 1847⁽⁴⁾, ridotte alla medesima scala e riportate in fig. 3; una stampa a colori della serie incisa dal Meyer nel 1825 (fig. 5) poco dopo l'apertura (1822) della strada «commerciale» austriaca⁽⁵⁾, e la situazione, corrispondente all'attuale, determinatasi a partire dalla seconda metà del secolo scorso dopo la canalizzazione del Liro e della Rabbiosa grazie alla costruzione delle arginature, come si è visto in fig. 1.

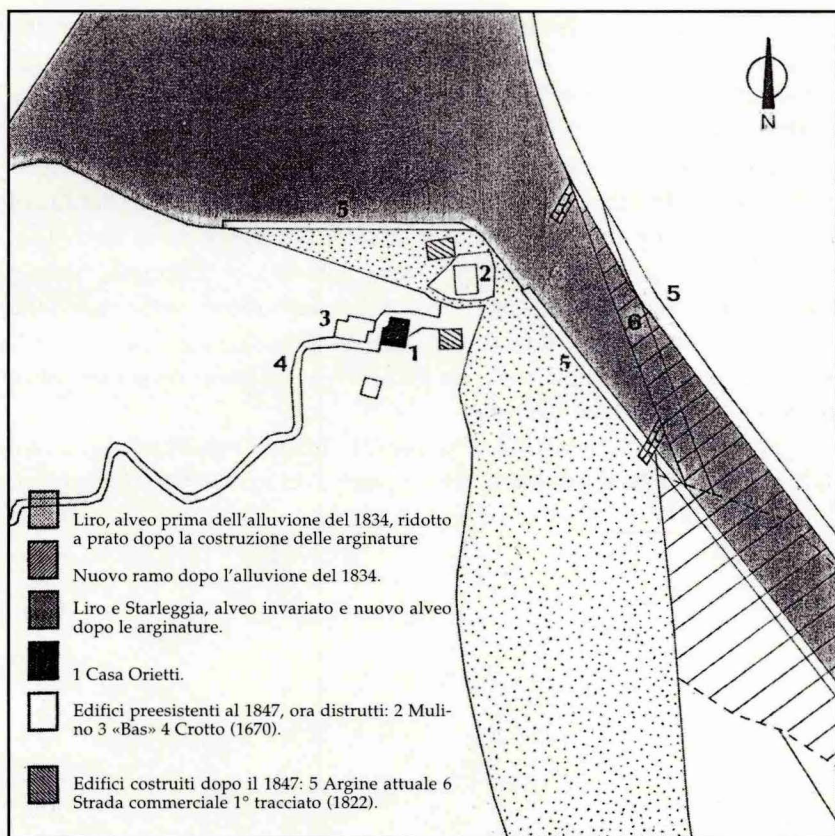
In sostanza lo schizzo Foppoli, il Catasto napoleonico e, per quan-

to ne possiamo ricavare, la stessa stampa del Meyer, descrivono una situazione analoga: l'alveo del Liro è, in quel momento, discretamente contenuto e regolare verosimilmente in grazia di una ennesima bonifica dopo l'ennesima alluvione, ma la mappa napoleonica documenta che, in questo momento, il tratto pianeggiante del Pratomerlano è tagliato a metà dal Liro, tanto che l'«*Isèla de là*» [l'isoletta di là (dal Liro)] si trova in continuità con «*i Giaver de sciä*» [le Giavere «di qua» (dal Liro)]. La stampa poi (a parte la chiesa non ancora ampliata, come è noto, nelle navate laterali) conferma, così come sono documentati dalla mappa napoleonica, i limitati argini della Rabbiosa, l'ansa del Liro nelle Giavere nel piano oltre le «Corti di fuori», e, sia pure con un semplice accenno, la strada commerciale.

Nel 1834 una disastrosa alluvione, i cui esiti sono ancora visibili nella mappa austriaca del 1847 (fig. 3), scava un nuovo braccio del Liro



3. Campodolcino dalla «Coéta» al torrente Rabbiosa (mappe del 1808 e 1847).



4. Mappa della «Coéta» con il complesso della fattoria prima e dopo l'alluvione del 1834.

più ad oriente dell'alveo «napoleonico» devastando le Giavere e distruggendo – nel piano e nella gola fino a Isola – la nuova strada «commerciale» che subirà la variante del «Scénc» risalente da Corti a Pianazzo, aperta nel 1838 e tuttora in esercizio. Nel particolare della Coéta (fig. 4), in cui sono sovrapposte le tre mappe, si vede il punto di rottura a partire dal quale il Liro si è scavato il secondo braccio attraverso le Giavere in occasione dell'alluvione del 1834.

Con la costruzione degli argini della Rabbiosa e del Liro l'«*Isela de lü*» è riconnessa al Pratomerlano e pressoché tutti i terreni, all'interno delle arginature, sono bonificati a prato e allo stesso stato ostinatamente ricondotti dopo le alluvioni del Liro del 1911, del 1927 (per due volte, ma più a carico della Rabbiosa) e del 1951 (fig. 6).

Descrizione del complesso di casa Orietti

La «Coéta» è il punto nodale dell'impresa agricola del Pratomerlano di cui ci stiamo interessando: qui era infatti localizzato il complesso di edifici e di strutture al servizio della fattoria, come sono individuati nella mappa di fig. 4 e qui di seguito elencati.

Innanzitutto la casa Orietti (fig. 7), che trae il nome dai suoi penultimi proprietari, è di gran lunga l'elemento di maggiore spicco di tutto il complesso. L'edificio, costituito da seminterrato, due piani e sottotetto, più ancora che trarre interpretazione dall'ipotesi imprenditoriale che cerco qui di documentare, ne è quasi un fondamento. Infatti il suo impianto di largo respiro, in relazione ai tempi e ai luoghi, denuncia di per sé un carattere «signorile» o, detto con maggiore coerenza rispetto all'ipotesi, «(proto) borghese». Invero, la casa Orietti rientra ancora nel modulo strutturale della «casa di legno», del cui ciclo evolutivo rappresenta in valle l'episodio di maggiore rilievo estetico e architettonico, ma esprime contemporaneamente una concezione progettuale di livello superiore a quello delle comuni «baite», con le quali ha un rapporto simile, benché depotenziato, a quello del «castello» rispetto alle dimore dei mancipi.

Il piano terreno è diviso trasversalmente in due parti: la porzione posteriore occupa circa un terzo in pianta e ospita l'ingresso («ànat»), alla destra di questo (verso sud) la cucina («*chjè dal fòch*») dotata di regolare camino, imboccatura della «*pigna*» e canna fumaria in comune; alla sinistra la scala di accesso al piano superiore e, di fronte, l'accesso al «*solé*» attraverso una porta dai bei piedritti megaxilici (fig. 9). La porzione anteriore è interamente costituita dal «*solé*» («solarium»: locale esposto al sole), costruito integralmente da grosse travi di legno, squadrate, sovrapposte e incardinate presso le estremità secondo l'antichissima tecnica della costruzione «a blocco», localmente definita «*chjàrdan*»⁽⁶⁾. Nell'angolo sud-occidentale è situata la «*pigna*», il tradizionale elemento riscaldante caricato dalla cucina, che consta di un cubo in



5. Campodolcino dalla chiesa di San Giovanni Battista in una litografia di Johann Jakob Meyer e Rudolf Bodmer, Zurigo 1825.

6. I prati alla «Isèla de là» a Campodolcino.



muratura la cui superficie superiore è costituita da una piastra di beola. Il piano superiore presenta la stessa disposizione, con la sola variante del ballatoio al posto dell'ingresso e di una stanzetta (con imboccatura della «*pigna*» al posto della cucina): l'accesso al sottotetto è manifestamente ancora affidato ad una scala a pioli, amovibile.

L'apparente semplicità del disegno non è segno di povertà, ma precisamente il suo contrario: a parte il non abituale sviluppo su due piani, la razionale linearità del disegno non è priva di raffinatezza, tenuto conto dei tempi e dei luoghi, così come il concedersi vani dell'ampiezza inusuale di questi «*solé*» (in una dimora che per l'indaffarato «conductor» è forse solo temporanea) è pressoché un lusso. La conseguente e sinora inusitata ampiezza delle campate e la soluzione «moderna», e finalmente raggiunta, della scala, denunciano una maestria tecnica della mano d'opera e una disponibilità di legname pregiato superiori a quelle manifestate nelle comuni baite, allora – come sin (quasi) ad ora – presumibilmente costruite in autogestione. Il bel muro di conci a vista, che racchiude tutta la costruzione, ha funzioni portanti solo nel terzo posteriore. Nei due terzi anteriori la struttura portante è costituita dal «*chjardan*»: il muro perimetrale ha solo funzioni protettive e si arresta all'intradosso e alla base del timpano (7). Malgrado l'apparenza che si coglie in prima impressione, si tratta quindi di una «casa di legno», della cui evoluzione, nella valle, la casa Orietti rappresenta ad un tempo il punto d'arrivo e il suo superamento in un organismo maturo, che prelude alla successiva evoluzione verso la «casa di pietra». E ciò riguarda, in particolare, la funzione portante della muratura nella porzione posteriore, lo sviluppo della muratura perimetrale a protezione della porzione lignea, destinato ben presto a diventare totalmente portante e rabboccato con intonaco a calcina, lo sviluppo, abba-



7. Casa Orietti alla «Co-éta» di Campodolcino.

stanza eccezionale, su due piani completi in alzato, cui consegue l'introduzione corretta della scala e uno sviluppo a tutta altezza della canna fumaria, che costituisce anche una sorta di pilastro secondo un modulo poi applicato nelle prime case di pietra.

Questa posizione nella storia della dimora locale e le caratteristiche dei manufatti, permettono di attribuire l'edificio al tardo XV secolo⁽⁸⁾, e cioè ad un'epoca di poco precedente il trapasso alla «casa di pietra», che avverrà, per ciò che riguarda il fonfovalle, ai primi del secolo successivo⁽⁹⁾.

Il rustico, giustapposto alla casa sul lato nord, reca sull'architrave il millesimo 1746 (fig. 8). Si tratta con ogni verosimiglianza di una aggiunta posteriore effettuata in quella data: di ciò sono indizi una evidente separazione nel muro tra la casa e il rustico e, sul lato nord della casa, la latrina («còmat»), che di consueto aggetta nel vuoto oltre il muro perimetrale, ma ora aggetta nel rustico (il tetto in comune è un rifacimento più recente).

La data potrebbe testimoniare in modo discretamente attendibile che l'impresa era ancora attiva in quell'epoca. Inoltre la Z – iniziale del cognome – potrebbe riferirsi alla famiglia Zaboglio, una rilevante casata abitante alle Corti-Acero, proprietaria sino ad epoca recente di un ampio prato con cascina e rustico, tuttora esistenti, appena a nord della Coéta, ma sulla sinistra del Liro: una fattoria che ripete in tono minore il complesso di casa Orietti.

Nei pressi, un crotto si approfondisce nel terreno sulle prime pendici della sponda, una decina di metri più elevato e un poco a meridione rispetto alla casa. L'ingresso è sovrastato da un pietrone in cui è inciso il millesimo 1670. Anche questa data, peraltro anteriore alla precedente, potrebbe dare la stessa testimonianza sul permanere dell'impresa.

Pochi metri a occidente della casa si vedono i resti, recentemente in parte demoliti, di un altro rustico, non databili. Rimangono parte dei muri perimetrali non oltre l'altezza del primo piano e parte di due cantine situate a livello del piano terra, ma sotterranee per l'elevarsi del pendio, con una soluzione abituale nelle «case di pietra» in analoghe condizioni del terreno. Il soffitto a volta delle cantine rende possibile pensare ad una datazione coeva o non molto posteriore alla casa, e testimonia in ogni caso l'impiego di maestranze qualificate. È invece pressoché certo che le cattive condizioni dell'edificio siano dovute ad incuria e non ad alluvioni di cui non vi è, né vi era, a memoria d'uomo, nessuno degli abituali indizi. Poco più a sud si evidenziano tracce di sedime («bas»), non mappate.

Di un mulino e del relativo canale di derivazione sono testimonianza tracce e macine di pietra dissotterrate pochi anni or sono presso la casa, nella sede in cui è indicato un canale nella mappa napoleonica: la notizia più antica che ho sinora potuto accertare di un mulino alla Coéta, risale allo schizzo Foppoli (fig. 2), ma è verosimile pensare che il mulino esistesse già dai tempi in cui fu costruita la casa: negli atti rogati nel 1454, di cui parlerò nel punto successivo, compaiono «campi» e cioè fondi posti a colture non foraggiere (segale, orzo, lino). Lo stesso dicasi dell'età di probabili arginature di protezione verso i temibili corsi d'acqua che circondano il complesso ad est (il Liro) e a nord (la Starleggia).

Di esse non si ha traccia né su documenti (per quanto ne sappia, ma l'indagine è lungi dall'essere completa), né sul terreno, ma ciò non sorprende, perché, in ogni caso, sarebbero state inglobate nelle opere successive. Tuttavia è ben difficile escluderne l'esistenza già dalle origini: la Coéta, infatti, è ben protetta dalle valanghe, ma non ha nessuna difesa naturale contro le inondazioni da parte dei due corsi d'acqua che la costeggiano; in particolare dalla Starleggia che sovrasta parte della plaga. Peraltro, la casa e il rustico annesso nel 1746 sono giunti sino a noi in buone condizioni, il terreno circostante è poco o punto sopraelevato rispetto al presumibile livello originario e il seminterrato, come pure le cantine del «bas», sono liberi da limo e detriti: tutto ciò testimonia che, se inondazioni vi furono, non furono rovinose come sarebbero certamente state in assenza di protezioni.

Caratteristiche ed evoluzione di proprietà e conduzione

Oltre alle particolarità topo-idrografiche descritte, hanno contribuito a determinare l'assetto nella conduzione del Pratomerlano le caratteristiche della proprietà «signorile» già istituitesi nel Medioevo, e sostanzialmente proseguite anche dopo che il suo «signore» Guiberto

ferenza delle Corti, la «gastaldia» si mantenne più a lungo, sin verso la metà del XV secolo, quando si potrà cogliere una transizione, ma verso l'affitto dei fondi ad un singolo o pochi affittuari, anziché verso la loro assegnazione in enfiteusi. Questa anomala situazione consentiva all'abbazia un più facile controllo della proprietà di Pratomerlano, anche dopo che la scarsità di monaci li costrinse a rinunciare al loro abituale uso di provvedere direttamente alla coltivazione dei fondi. Tra gli altri fattori possono essere considerati anzitutto il relativo isolamento della plaga, separata dalle «giavere» e sita al di fuori della direttrice dello Spluga, che passava per le Corti e lungo la sinistra orografica, e inoltre la minore ampiezza dei terreni coltivabili e la minor possibilità di ospitare coloni.

Molto importante per questa ricerca è un atto rogato dal notaio Giovanni Nasale in data 5 dicembre 1454 – riportato da don Salice e da Claudia Balatti nella sua tesi di laurea –, con il quale «Luca di Oggiono, ultimo abate di Dona, investe “iure et nomine locationis” Agostino quondam Vincenzo, detto Baréta, di Pratomerlano di tre appezzamenti di terreno a Pratomerlano in val San Giacomo». Dalle indicazioni delle caratteristiche dei terreni e dai luoghi con cui confinano, il primo appezzamento risulta situato nella porzione meridionale del Pratomerlano, presso la mulattiera per Starleggia, coltivato a prato e campo, «cum tectis, cassinis et stufia una». «Tetti» sono i rustici, «cascine» sono le dimore dei contadini o, nel caso, con ogni verosimiglianza, dei braccianti, «stufia» significa dimora civile; si tratta di una sineddoche con la quale si nomina la parte, e cioè, nel caso, il locale più importante dell'edificio (la «stüia», corrispondente funzionale del «solé») per indicare la qualità dell'edificio nel suo insieme; col numero poi si suole per lo più indicare il numero dei locali a «stüia» contenuti nell'edificio e non il numero di edifici.

Il secondo appezzamento, indicato come semplice prato, risulta situato nella zona centrale, confinando a nord con lo zerbo dell'«Aqua Mèrta». Quest'ultimo costituisce il confine meridionale del terzo appezzamento situato, quindi, nella zona medio-settentrionale del Pratomerlano; le caratteristiche di coltura e degli edifici di questo terzo appezzamento sono le stesse del primo.

I tre appezzamenti sono assegnati in affitto a tempo determinato rinnovabile ad Agostino Baréta, citato con l'appellativo di «conductor» e cioè «appaltatore» o «fittavolo». Egli appare anche come titolare di terreni confinanti con i tre appezzamenti presi in affitto con il rogito del 1454, ma non è possibile stabilire se di questi terreni confinanti fosse proprietario o semplicemente affittuario. Sta di fatto che anche in questi casi Agostino Baréta è citato come «conductor»; ciò indica che alla figura tipicamente feudale del «gastaldo» era, nel frattempo, subentrata quella più moderna e, almeno tendenzialmente, «borghese»,

del «fittavolo», cioè di un imprenditore che, con mezzi suoi o presi a prestito, organizza in proprio un'azienda più complessa di quella familiare, valendosi anche del lavoro di salariati (che, nel caso, con ogni verosimiglianza, abitavano nelle cascine). L'evoluzione dei criteri di locazione riflette la crisi dell'abbazia di Dona; al ridotto numero di monaci non è più possibile far fronte ai vari compiti sia spirituali che organizzativi. In tal modo il Pratomerlano, saltando la fase più aggiornata, ma sostanzialmente conservatrice, dell'azienda familiare, si trova proiettato dalla arcaica «gastaldia» ad una forma dinamica di economia agricola.

Note

* Ringrazio il professor Guido Scaramellini per la corretta interpretazione delle iscrizioni, il signor Giordano Sterlocchi di Chiavenna, direttore dell'Archivio storico della Comunità montana della Valchiavenna, per la messa a disposizione delle mappe napoleonica e austriaca e il signor Gianluca Fanetti di Campodolcino, studente di architettura presso il Politecnico di Milano, per la riduzione grafica.

- (1) «Coëta» è un diminutivo di «côa» [= «coda»] e significa letteralmente «codetta».
- (2) Dello schizzo, appartenuto alle carte del defunto Adolfo Guanella («della Posta»), posseggo la fotocopia qui riprodotta.
- (3) Presso l'Archivio di Stato di Milano e, in microfilm, presso l'Archivio storico della Comunità montana della Valchiavenna in Chiavenna.
- (4) «Salvato» e conservato presso l'Archivio storico della Comunità montana della Valchiavenna in Chiavenna.
- (5) La stampa qui riprodotta è della mia collezione: di essa vi sono anche alcune varianti non sostanziali.
- (6) Questa tecnica costruttiva è molto diffusa in tutti i continenti, sin dalla preistoria, nelle zone in cui abbonda legname da costruzione. Fu praticata anche dai romani e definita «contignatio», che allude alla struttura lignea (da «contigno» = costruire con travi) o «opus cardinatum», che si riferisce all'incardinamento delle travi presso il loro estremo. Vitruvio descrive questa tecnica con la concisa precisione tipica del latino: «turre ex hac materia (lignea) alternis trabibus transversis uti pyra inter se composita» [torre (edificata) con questa materia (lignea) come pira intrecciata alternando travi trasverse (= ad angolo retto)]. La definizione locale di «chjardan» è una diretta derivazione dallo «opus cardinatum» dei romani. Questa costruzione è anche diffusamente nota col nome di «Blockbau» secondo il linguaggio tecnico tedesco.
- (7) A cagione di una evidente separazione al punto di contatto tra la parte posteriore e quella anteriore, non si può totalmente escludere che il muro che circonda il «chjardan» sia un'aggiunta successiva, ma questa ipotesi non è suffragata dalla identica qualità della muratura.
- (8) Sull'architrave d'ingresso alla casa (asportato con i restauri) era incisa con tratto sottile a punta di coltello, la data 1470. La data sarebbe in sé credibile, ma questa iscrizione non è in alcun modo utilizzabile: infatti non possono essere attribuiti a quell'epoca né il tipo di incisione, un po' irregolare e non canonico, né, tantomeno, le cifre arabe di foggia «moderna». Questa curiosa possibile coincidenza non è facilmente interpretabile: l'idea che qualcuno in epoca posteriore abbia voluto «consacrare» una tradizione orale o il risultato di qualche ricerca d'archivio è oltremodo audace, ma, al momento, non me ne viene in mente altra. In ogni caso allo stato delle cose questa congettura non ha nessun valore né probatorio né documentario.

(9) Queste conclusioni valgono limitatamente ad un determinato ambito territoriale omogeneo. Altrove, e in particolare (ma non solo) nella Valsertal (Val Sontg Pieder), tributaria del Reno anteriore, si riscontra una tipologia, divenuta «canonica», affine a quella della casa Orietti da cui si differenzia tuttavia per l'assenza di rivestimento murario del «Blockbau», per la suddivisione in due vani sia di quello che della porzione posteriore in muratura e per l'inserzione tra le due porzioni di un corridoio trasversale (perpendicolare alla «colmegna»). Questa tipologia compare verso la fine del XVI secolo e si arresta a questo stadio, persistendo sino a tutto il XIX secolo. Ciò ovviamente non inficia la valutazione positiva e l'alto livello estetico raggiunto da questi edifici, né si intende affrontare in questa sede il problema di eventuali influenze, anche se il Valserpass, che immette direttamente su Splügen, era allora molto praticato.

(10) T. SALICE, *Starleggia in val San Giacomo*; v. Bibliografia.

Bibliografia

- C. BALATTI, *Contributo alla storia del monastero di Santa Maria in Dona presso Chiavenna*, Tesi di laurea, Università Cattolica, Anno accademico 1990-91.
- M. FATTARELLI, *Intese e discordie lungo i millenari confini del Chiavennasco. Dal Pian di Spagna allo Spluga*, in: «Clavenna», XII (1973), pp. 13-32.
- P. RAINERI, A. SCARAMELLINI, G. SCARAMELLINI, *Origine, caratteri, diffusione della dimora lignea nelle Alpi Centrali: il caso della Valchiavenna*, in Atti del Colloque international: «L'effet frontière dans les Alpes», St. Vincent, 1988, pp. 362-381.
- P. RAINERI, «Contributi alla storia dell'evoluzione della "casa in legno" in alcune vallate delle Alpi Retiche. Un caso di "problema frontiera"», in: *Annali di San Michele*, n. 6, 1993, pp. 317-320. Riproduzioni autorizzate in *Due «case di legno» in val San Giacomo*, in: «Clavenna», XXXIII (1994), pp. 221-224 e in *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Holzhauses in einigen rätschen Alpenthalen*, in: «Walser Mitteilungen», XXX (1994), pp. 31-35.
- C. RIZZI, *L'Archivio Sacco-Trivulzio e la colonizzazione Walser nel Rheinwald e nell'alta Mesolcina*, in *Aspekte der Mittelalterforschung in Walsergebieten. Aspetti della ricerca sul Medioevo nella regione dei Walser*, Atti della seconda giornata internazionale di studi Walser, Splügen 31 marzo 1984, Walservereinigung Graubünden, Fondazione Enrico Monti, 1985.
- T. SALICE, *Starleggia in val San Giacomo*, in: «Clavenna», XVI (1977), pp. 17.
- T. SALICE, *L'ultimo abate di Dona*, in: «Clavenna», XXXII (1993), pp. 107.
- C. SIMONETT, *Der Friedensfertrag zwischen den Freien am Schamserberg und dem St. Jakobstal, 21 Mai 1428* (Il trattato di amicizia tra i liberi della montagna di Sassame e della val San Giacomo), in: «Bündner Monatsblatt», 1935, pp. 175-183.

Törbel e Vlarötz

Continuità di parentela e memoria del territorio in due comunità alpine germanofone

di Giuliana

SELLAN



Un gruppo umano non è definibile soltanto in termini demografici come «popolazione» che occupa un territorio definito e si riproduce, ma soprattutto come «comunità» che dichiara e difende la propria identità. In questo articolo, cercherò di chiarire come questo possa accadere, mettendo a confronto due comunità alpine germanofone, distanti ma per alcuni versi paragonabili: da un lato, la vallesana Törbel, descritta da Netting nel suo *In equilibrio sopra un'alpe* ⁽¹⁾, e dall'altro un solo villaggio della valle del Fersina, cosiddetta «dei Mòcheni», nel Trentino sudorientale: Vlarötz ovvero Fierozzo ⁽²⁾, nel quale ho avuto occasione di svolgere la mia ricerca sul campo ⁽³⁾. Scopo di questo intervento è pertanto quello di porre a confronto la realtà di Törbel, con particolare riferimento ai meccanismi che consentono la visibilità nel tempo delle linee patrilineari con una realtà più vicina a noi, per un confronto necessariamente schematico ma nondimeno utile per una più approfondita comprensione delle comunità contadine dell'arco alpino.

Törbel viene spesso definita da Netting una comunità «chiusa». Che cosa vuol dire? Al di là dei tanti fattori che possono aiutarci a definire questa «chiusura», il più importante è quello legato alla lunga persistenza nel tempo delle linee di discendenza patrilineare, ovvero a un certo regime di *endogamia*. La persistenza diacronica delle patrilinee – e, si noti bene, Netting esamina nel dettaglio «solo» 300 anni – è dunque un risultato culturale prima ancora che biologico. Questo risultato esprime tuttavia la capacità di una difesa del sé propriamente biologico, della propria specie o «razza», così come sono culturalmente concepite secondo una diffusa ideologia nativa di carattere razzialista, mai esplicitamente discussa o analizzata da Netting nel contesto di Törbel, ma che esprime nel contesto specifico della *etno-etnologia* delle comunità alpine alcune sue specifiche valenze egemoni. Così, per Törbel la cosiddetta «chiusura» biologica è soprattutto funzione specifica della ideologia patrilineare, ovvero di una visione complessiva del riprodursi del gruppo che non è scindibile da quello più particolare delle linee maschili, portatrici di continuità attraverso il nome ovvero il cognome, secondo una ideologia diffusa in molte società contadine, in particolare sulle Alpi.

A Törbel come altrove sulle Alpi, infatti, la continuità soprattutto *sociale* e la persistenza di gruppi di discendenza patrilineari (*patrilineal*

lines nella letteratura antropologica anglofona; *patrilinee* secondo P. P. Viazzo ⁽⁴⁾; *stòm* in lingua mòchena) espressa dall'insieme dei discendenti diretti di un antenato paterno in linea maschile, che comprende tutti i maschi dimostrabilmente imparentati e le loro sorelle che portano lo stesso cognome, o un nome o un soprannome, marcatore della linea, dimostra l'efficacia di queste strategie in un arco di tempo molto lungo.

Nel caso specifico di Törbel, dopo aver descritto mirabilmente il delicato equilibrio tra comunità e ambiente per uno sfruttamento equilibrato delle risorse, sì da garantire ad ogni gruppo domestico una quasi totale autonomia di produzione/consumo, Netting si pone tuttavia l'interrogativo di quali siano stati i fattori che hanno consentito agli abitanti di Törbel il successo *vero*, cioè la continuità della riproduzione fisica e sociale del gruppo ovvero, si potrebbe dire, la possibilità di rimanere nella storia.

Veniamo ora a un primo quadro di comparazione diretta e schematica tra Törbel e Vlarötz, due comunità di pressoché identica estensione territoriale e, come vedremo nel dettaglio più avanti, demograficamente assai simili, sia per valori assoluti, sia valutando alcune specifiche dinamiche di riferimento. Date queste somiglianze, a vantaggio del villaggio vallesano vi sono tuttavia alcune importanti differenze nell'ecosistema complessivo.

A Vlarötz, infatti, il complesso delle condizioni microclimatiche rende più difficile il completamento del ciclo cerealicolo, fatta eccezione per la segale, mentre altre colture significative per Törbel, quali segnatamente il vino, risultano del tutto impraticabili. Tutto questo provocò di necessità a Vlarötz una intensificazione dell'attività prettamente zootecnica.

Anche se mediamente la capacità di carico del bestiame bovino sul territorio sembra essere del tutto simile nel 1970 (351 capi a Törbel e 360 a Vlarötz) tuttavia le pratiche di allevamento differiscono sostanzialmente per ciò che riguarda sia i prodotti alimentari ricavati, sia l'organizzazione del lavoro nell'ambito familiare e comunitario.

Queste differenze, sostanziali come vedremo brevemente, possono essere considerate pratiche di regolazione adattive a diverse situazioni ambientali e forse anche ad una organizzazione di allocazione dell'uso delle risorse di fatto: accenzrazione di terre - dispersione di terre. A Vlarötz come in altri villaggi mòcheni, l'uso del pascolo comunale durante il periodo dell'alpeggio è pratica familiare affidata alle donne e ai ragazzi mentre gli uomini sono impegnati nella fienagione. Ogni famiglia quindi controlla il proprio bestiame all'alpeggio e non esercita nessuna attività casearia ⁽⁵⁾. Il latte è destinato in via pressoché esclusiva all'allevamento dei vitelli, pratica documentabile fin dagli inizi dell'Ottocento ⁽⁶⁾.

A Törbel il pascolo e l'attività casearia nel periodo dell'alpeggio sono pratiche importanti che comportano non solo rituali e forme giuridiche di cooperazione e redistribuzione dei prodotti caseari, ma anche una relativa autonomia alimentare. Inoltre le condizioni più sfavorevoli per la ceralicoltura favorirono indubbiamente questa diversa organizzazione del lavoro tra le due comunità. A Vlarötz, la superficie destinata a cereali dei terreni di proprietà privata è, agli inizi del Novecento, del 4,5%, mentre a Törbel è del 15%, il che comporta in un caso la specializzazione nella direzione dell'attività casearia, nell'altro in quella dell'allevamento di vitelli da carne, con una conseguente maggiore dipendenza dalle farine alimentari di provenienza esterna. Dai racconti di molti informatori anziani si evince infatti che ben poco restava del guadagno dei vitelli venduti, trasformati dal commerciante in farina e in altri generi di prima necessità alimentare. Questo, almeno fino agli anni '30 in quanto lo scambio vitelli/farina era del tutto favorevole a quest'ultima.

Ma per completare il quadro della comparazione tra le due comunità, dobbiamo evidenziare altre significative differenze nell'assetto residenziale e abitativo delle comunità stesse. Pur all'interno del modello «germanico» di colonizzazione tardo-medievale, fondato su unità abitative singole e a sè stanti, la realtà di Törbel è relativamente più accentrata rispetto a quella di Vlarötz, dove gli *hef* appaiono sparsi sul territorio secondo un impianto più direttamente colonico. Questo assetto presenta delle interessanti implicazioni di carattere sociale: a Vlarötz grande importanza è data alla continuità di residenza del gruppo patrilineare nello *hof*, per contrasto netto con quanto accade a Törbel dove, nel contesto di un villaggio assai più nucleato, si adottano ad ogni nuovo matrimonio soluzioni abitative di carattere *neolocale*, il che comporta un più rapido evolversi del sistema familiare verso il modello nucleare. Parallelamente, l'accesso ai terreni coltivabili è garantito a Vlarötz dall'assetto colonico degli *hef*, ciascuno dei quali possiede all'intorno porzioni adeguate di terreno secondo le tipologie fondamentali del campo, del prato, del pascolo e del bosco, mentre a Törbel, di converso, le stesse risorse sono disperse sul territorio in un dedalo complesso, carico di significati ecologici e economici (⁷).

Così, mentre il contadino vallesano impiega notevoli porzioni del suo tempo a trasferirsi da un campo all'altro, il mòcheno tende a escludere dalla propria sfera operativa tutti i terreni che non ricadano nelle adiacenze specifiche del maso di residenza. Così, nell'ambito particolare dell'accesso delle nuove generazioni alle risorse del patrimonio familiare, ovvero nei meccanismi specifici dell'eredità, vige a Törbel una piena partibilità tra i sessi, che invece a Vlarötz, almeno per quanto riguarda il bene principe – la terra –, si riscontra limitata ai soli figli maschi. Alle femmine invece viene assegnata una dote al momen-

to del matrimonio e alla morte dei genitori una quota di eredità in denaro. Naturalmente, l'estremo dilazionarsi dei meccanismi di trasmissione ereditaria provoca pure, nel caso dei mòcheni, oltre al noto effetto, già ampiamente descritto da Netting e Viazzo, del matrimonio tardivo e del celibato frequente, lo sbilanciarsi del sistema nella direzione della famiglia allargata, che resiste in modo prevalente almeno fino agli anni '80⁽⁸⁾. Come a Törbel, i figli maschi consegnavano o mettevano in comune con il padre i loro proventi, frutto dell'ambulantato e dell'emigrazione stagionale. Il patrimonio restava comunque indiviso ma ogni figlio maschio, sposato o meno, poteva utilizzare in comune le risorse del patrimonio stesso.

Schematicamente, possiamo riassumere quanto sopra come segue:

TÖRBEL	VLARÖTZ
- 1500 m slm	- 1200 - 1350 m slm
- 1784 ha	- 1800 ha
- culture più diversificate, maturazione del grano	- segala, cereali scarsi
- vino	- niente vino
- capi di bestiame: 350	- capi di bestiame 350 - 400 (anni '70)
- villaggio relativamente accentrato	- insediamento relativamente disperso
- partibilità tra i sessi del patrimonio	- solo i maschi sono eredi
- residenza neolocale	- residenza patrilocale o virilocale
- locazione allopatria delle particelle di proprietà	- locazione simpatrica

Formulati così a grandi linee gli elementi di un confronto diretto tra le due comunità sul piano della ecologia culturale, passiamo a definire in maggiore dettaglio come, a partire da determinati presupposti strutturali venga articolandosi presso i mòcheni quella stessa ideologia e pratica culturale della patrilinearità che Netting ha analizzato nel villaggio vallese lungo un arco temporale di circa 300 anni.

Presso i mòcheni, l'esclusione delle femmine dall'eredità della terra comporta una relativa fissità del modello di residenza patrilocale: i maschi quindi rimangono nello *hof* d'origine, mentre le femmine circolano nel territorio. Questo valore forte assegnato alla continuità della discendenza maschile e alla patrilocalità ha rafforzato nel tempo l'identificazione tra sangue, razza, cognome e *residenza*.

Nel medesimo contesto è interessante notare come la fissione naturale delle patrilinee venga contrastata per quanto possibile da meccanismi di controllo di carattere culturale, e che l'eventuale e peraltro rara emergenza di una nuova patrilinea venga ratificata solo in concomitanza di un avvenuto cambio di residenza e solo dopo alcune generazioni. Questo processo di fissione è stato relativamente più frequente

nel passato, tanto che molte patrilinee assunsero semplicemente un nuovo nome antepo-
nendo al cognome un prefisso di luogo, ad es. *Untersler*, *Obersler*, ecc.

La residenza è quindi naturalmente collegata a un territorio di proprietà: anche una sola metà del maso può dar luogo a una nuova residenza della patrilinea, purché questa fondi la sua origine autonomamente, con proprio nucleo abitativo e terre.

Sempre nel medesimo contesto culturale del villaggio mòcheno, la memoria genealogica comunitaria, e cioè la conoscenza dei legami di parentela e prossimità tra residenti, ossia tra famiglie e patrilinee, è sempre affidata ad esperti, ovvero a certi anziani. A loro si ricorre per ricostruire con esattezza, per esempio, i legami di parentela di una persona defunta, così da essere certi di non escludere dalla notizia del decesso nessun parente, almeno fino al quarto grado. Ma se ognuno può fare questo computo riguardo al proprio parentado, la conoscenza dei legami di parentela di sangue di un *ego* con altre patrilinee del villaggio costituisce un sapere specialistico, che viene tramandato e rinnovato di continuo particolarmente in relazione a questo o quel carattere negativo di anomalia fisica o comportamentale che si considera allignare tra le patrilinee stesse. Così le patrilinee come insieme di persone biologicamente discendenti in linea maschile, possono venire memorizzate, e quindi entrare nella storia del villaggio, anche soltanto in virtù di pochissimi individui che le caratterizzano, e solitamente in modo non positivo.

Questa sorta di controllo, operante del resto in molte comunità contadine consimili, resta una pratica sociale diffusa pur non avendo di necessità una particolare efficacia. È da rilevare comunque che le persone escluse dalla riproduzione non vivono per questo isolate: anzi, esistono meccanismi di rivalutazione dello status di celibe/nubile, in cui vengono appunto a far parte gli esclusi, più o meno volontari, dal processo riproduttivo.

Così come a Töbel, anche a Vlarötz si eredita dagli zii e dalle zie celibi, anzi a volte si viene anche adottati. E come a Töbel, a Vlarötz non è stata mai praticata l'adozione di trovatelli in caso di sterilità della coppia: non si considera infatti possibile una continuità della patrilinea che passi attraverso un sangue diverso. Pertanto, l'unica adozione possibile avviene tra uno zio paterno senza prole o celibe e un nipote figlio di fratelli.

Vediamo ora in maggiore dettaglio alcuni aspetti di come si realizza e si attua questa medesima idea della continuità della patrilinea, nell'ambito della comunità mòchena. Infatti, è sempre un sistema di scambio che noi troviamo all'origine delle regole di matrimonio, anche di quelle la cui apparente singolarità potrebbe suggerire interpretazioni *ad hoc* ovvero arbitrarie. Tra i mòcheni, ad esempio, lo scambio diretto

dilazonato è la struttura base della circolazione delle donne tra gli *hef* (cfr. SELLAN, 1986).

Questo regime di reciprocità dilazionata può essere tuttavia turbato da squilibri demografici, ovvero dalla indisponibilità di possibili coniugi. Anche in questo caso, la logica dello scambio reciproco tende a prevalere eludendo, ad esempio, le limitazioni poste al matrimonio entro certi gradi di parentela, qualora i matrimoni siano funzionali a certi interessi immediati del gruppo.

Questi scambi sono peraltro statisticamente significativi unicamente a livello di *hef* e di frazioni, ovvero tenendo presente come punto di riferimento principale l'unità abitativa. Così, il lignaggio o *stòm*, pur essendo definito in teoria dalla filiazione patrilineare, si carica di significato nel contesto dello scambio matrimoniale soltanto in quanto è ancorato ad un preciso territorio. È infatti la residenza nello *hof* che influenza e delimita l'area dello scambio matrimoniale: quando un segmento si stacca e si trasferisce, la sua area di scambio matrimoniale diventerà quella del gruppo locale di cui verrà a far parte.

Le cose, naturalmente, cambiano qualora ci si trovi in presenza di donne *eredi* ovvero prive di fratelli maschi, che costituiscono, all'interno di questo sistema di scambi matrimoniali tra *hef*, un fattore che determina la tendenza a una vera e propria «chiusura». L'equilibrio delicato tra superficie del maso e numero di residenti, mantenuto intatto attraverso le regole di successione, il celibato, la migrazione, viene infatti sempre compromesso dalla presenza eventuale di donne eredi. Si attua così, per le donne eredi, una vera e propria restrizione a riguardo dello scambio matrimoniale, che è così limitato, negato, ovvero trasferito endogamicamente all'interno del gruppo residente locale. Infatti, su 25 donne eredi prodotte da 4 gruppi locali dal 1700 al 1980, appena 2 sono state cedute fuori, 8 si sono sposate dentro il maso mentre le rimanenti sono state scambiate con i masi più vicini.

Chiusura endogamica e politiche familiari

I rapporti di scambio matrimoniale tra masi vicini, così come sono stati appena sommariamente descritti più sopra, dimostrano l'esistenza di strategie di espansione della proprietà ovvero di incremento delle possibilità per il singolo di accedere alle risorse del maso. I matrimoni tra masi vicini sono in effetti più della metà del totale e sembrano aver garantito, in concomitanza con altri fattori di controllo, una relativa stabilità di determinate patrilinee quando non una vera e propria espansione. Se poi si pensa che nel medesimo contesto, le poche terre immesse sul mercato da chi intende emigrare per sempre vengono comunque ad essere accaparrate all'interno di un reticolo parentale a sua volta

influenzato dalla politica territoriale del maso, ecco che si coglie nel matrimonio tra masi adiacenti un meccanismo decisivo che abbraccia insieme parentela, residenza e assetto fondiario, fino a permettere di individuare nello *hof* un vero e proprio *gruppo sociale corporato*.

Considerando quindi un regime di relativa endogamia come un comportamento proprio alle comunità corporate chiuse, i valori rilevati nei due villaggi vallese e mòcheno, sono significativi anche per ciò che riguarda specificatamente l'ampiezza e le caratteristiche dell'area matrimoniale nel suo complesso⁽⁹⁾. Questi dati sono interessanti da analizzare, ma non li si può interpretare senza un riferimento preciso ad un contesto storico e culturale definito. A Vlarötz così come a Törbel, una parte di matrimoni si è sempre effettuata all'esterno, verso comunità limitrofe, ma come a Törbel, raramente questi matrimoni comportavano l'entrata e la residenza di mariti forestieri nel villaggio: significativamente in numero di tre-quattro nei due villaggi per tutto il periodo considerato. I nostri dati, comparati con Törbel, ci mostrano infatti una endogamia di villaggio per il periodo 1700-1970 oscillante dal 64 al 68% dei matrimoni. Tuttavia, diverso è il contesto di identificazione e classificazione del possibile coniuge. Un villaggio mòcheno, infatti, può definirsi corporato e chiuso solo in modo relativo, poiché esso fa parte di un contesto territoriale più ampio: la valle stessa, dove altri villaggi mòcheni sono stanziati. Non possiamo pertanto considerare «esogamici», al pari di quelli effettuati con spose o sposi *Balšn* ovvero *taliàni*, i matrimoni contratti entro la comunità mòchena, che è sempre percepita come una unità in contrapposizione con la comunità esterna. A Vlarötz la scelta di un coniuge in altri villaggi mòcheni abbraccia dal 10 al 18% dei matrimoni che, sommati a quelli più strettamente endogamici contratti dentro il villaggio, raggiungono valori simili a quelli rilevati a Törbel (85%)⁽¹⁰⁾.

La continuità delle linee familiari

Tra i fattori che vengono considerati caratterizzanti la condotta sociale di comunità alpine come quelle qui esaminate, si rileva il matrimonio tardivo, la costante di un tasso elevato di celibato, nonché il ricorso frequente alla migrazione, sia stagionale, che permanente. Poiché la pressione demografica su risorse scarse fu il problema principale che quasi da subito confrontò le comunità di questi insediamenti tardo-medievali, Netting cerca di capire a Törbel come e perché queste comunità siano rimaste fino ai giorni nostri «in equilibrio sopra un alpe». Nella medesima prospettiva possiamo osservare che i valori relativi alla composizione demografica dei villaggi mòcheno e vallese siano in realtà molto simili:

Popolazione a Törbel e Vlarötz 1770-1970

ANNO	TÖRBEL	VLARÖTZ
1770	279	300*
1850	508	572*
1870	546	630
1890	570	687
1900	580	641
1930	650	633
1950	693	593
1960	630	552
1970	600	482

* Stime

È significativo inoltre rilevare che verso la metà del Settecento, Törbel e Vlarötz contassero ambedue circa 300 abitanti e che dopo periodi alterni simili di espansione e di contrazione demografica, riscontriamo nel caso del villaggio mòcheno una notevole contrazione nel periodo 1930 - 1950, con l'uscita per emigrazione di molte famiglie residenti ⁽¹⁾.

Dopo aver considerato qualche aspetto relativo alla percezione delle patrilinee, definibili come gruppi di discendenza patrilineare fortemente ancorati ad un territorio di proprietà e a una residenza fisicamente definibile, possiamo ad analizzare, come ci propone Netting, se la stabilità della comunità

«assunta come assiomatica nei modelli classici della società contadina, secondo i quali l'omogeneità sociale viene mantenuta grazie ad una rete di parentela e un relativo isolamento all'autosufficienza economica e alla solidarietà del gruppo» (NETTING, 1996:105)

sia di fatto anche una realtà biologicamente definibile come riproduzione del gruppo o della popolazione di un villaggio, storicamente rimasto immutato nel suo territorio e nei suoi confini.

Cercheremo quindi, anche se in modo sintetico, di rileggere nell'ottica proposta da Netting i dati che fanno riferimento alla continuità delle patrilinee nel nostro villaggio mòcheno, ponendo in rilievo come anche nel nostro caso ci si sia avvalsi di fonti documentarie per più di un verso perfettamente omologhe a quelle utilizzate pionieristicamente, e con maggiori approfondimenti in sede propriamente statistica, da Robert Netting.

Anche nel nostro caso, infatti, le genealogie delle famiglie resi-

denti a Vlarötz nel 1877 sono state compilate e ricostruite da un parroco, nel nostro caso don Bottea di Pergine⁽¹²⁾. Bottea fa cenno anche a famiglie e cognomi scomparsi, dei quali comunque si ha notizia dal 1550 negli urbari di Pergine relativi alla concessione di masi in valle. In totale si tratta di 22 cognomi. Negli urbari leggiamo pure di cognomi identificabili di famiglie residenti che rinunciarono alla concessione del maso o che vendettero terre ai vicini nel periodo fine '500 - metà '600, sono Feiffer, Shefter, Waiterhauser (detto *Filzmoser*), Graizel, Casarechel, Kofler in corrispondenza di un primo importante flusso migratorio di uscita dalla valle di famiglie autoctone di coloni tedeschi. Nello stesso periodo subentrarono le famiglie Boller e Pompermeier e altri movimenti migratori interessarono la comunità nel corso del tempo. Chi emigrava vendeva la quota di eredità ai propri *consortes* cioè ai residenti dello stesso maso: soprattutto fratelli, cugini paterni, o al limite vicini di casa. Possiamo pensare che gli emigranti cercassero fortuna altrove.

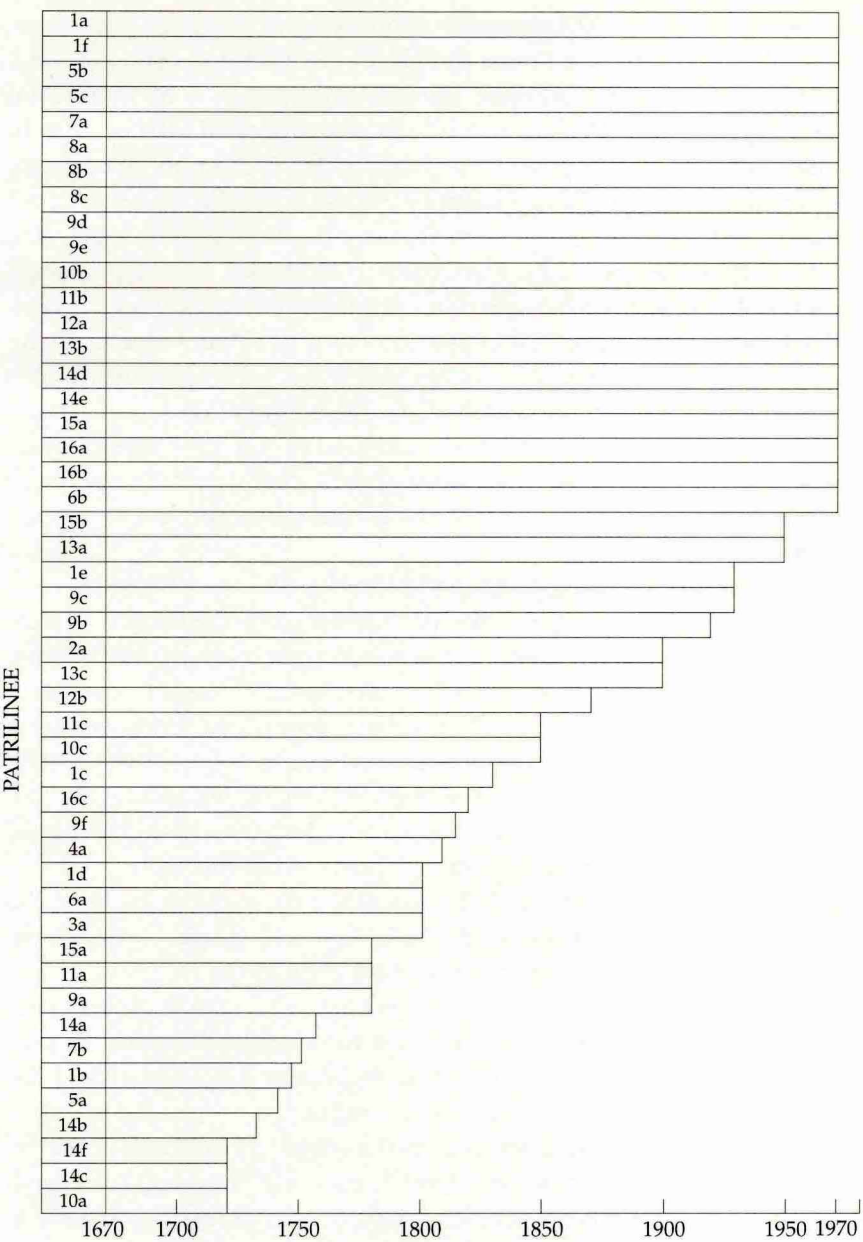
In tempi recenti, e cioè nel periodo 1910 - 1950 assistiamo invece a un vero e proprio fenomeno di espansione e «colonizzazione» di terre marginali, acquistate a prezzi favorevoli in zone collinari del Trentino. Quest'ultima migrazione è stata un fenomeno interessante perché risolveva almeno in parte il problema della terra permettendo quindi la continuità delle famiglie che rimanevano in valle. L'agricoltura attuata nelle nuove aree occupate era, sebbene in condizioni più favorevoli, molto simile a quella praticata nella valle d'origine, tanto che questi insediamenti vengono ancora indicati come «masi mòcheni».

Acquisti e partenze erano programmati dal genitore anziano, che messi insieme i risparmi di tutti i figli affrontava la spesa e assegnava così in usufrutto temporaneo la proprietà al figlio che emigrava. Come a Törbel, l'uscita permanente di famiglie già residenti o di giovani coppie comportava la perdita di qualsiasi futura rivendicazione di proprietà nel paese d'origine. A queste uscite, non corrisposero mai altrettanti ingressi. Dalla valle si esce, non si entra.

In parte, visto dall'esterno, il trasferimento in valle non era certamente appetibile. Tuttavia i residenti di paesi vicini – quelli con i quali la comunità intratteneva normali rapporti matrimoniali –, avrebbero forse potuto avere un certo interesse a trasferirsi e ad acquistare terre limitrofe: ma negli ultimi decenni gli ingressi, anche se rari, di maschi, si sono sempre verificati a partire da stretti rapporti di parentela intestati precedentemente all'effettivo insediamento, che avviene di norma mediante il matrimonio con una donna erede.

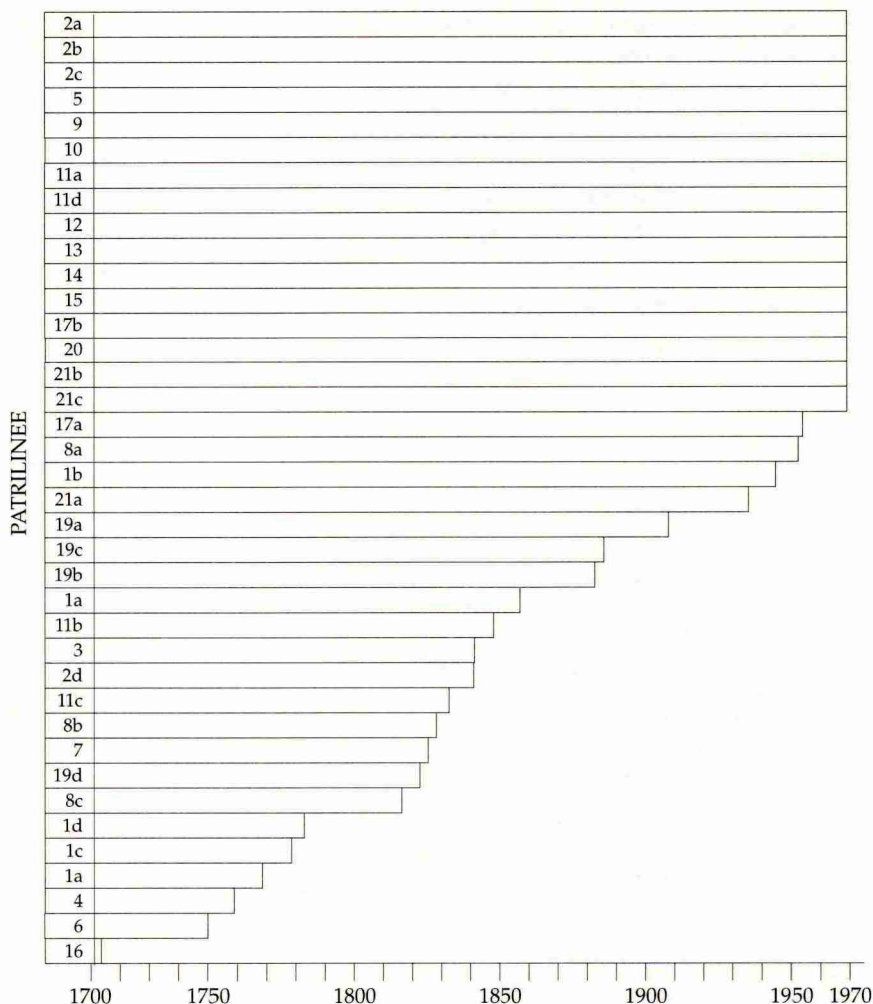
Di questi 22, dal 1550 al 1950 ne sono rimasti 12, pari quindi al 59%. A Törbel, il medesimo indice è pari al 57%.

A questo punto ci è dato di proporre un confronto diretto che, ai fini della trattazione presente può considerarsi decisivo: si tratta del



1. Persistenza delle patrilinee a Vlarötz, 1670-1970 (¹³) .

confronto tra i rispettivi profili dell'andamento della persistenza e dell'estinzione delle patrilinee, ricostruite a partire dal 1670 nel caso di Vlarötz, per le 49 patrilinee rilevabili, e nel caso di Törbel a partire dal 1700 per 38 patrilinee. Come si vede, si tratta di una quasi-fotocopia, dal momento in cui il tasso di estinzione calcolabile è nel caso mòcheno di 0,00201 e nel caso vallese 0,0224. Parallelamente l'intervallo medio tra ciascuna estinzione di patrilinea è di anni 10,34 a Vlarötz (per 30 anni) e di anni 12.5 a Törbel (per 270 anni).



2. Persistenza delle patrilinee a Törbel, 1700-1970 (¹⁴).

Conclusioni

In questo contributo, abbiamo cercato di presentare sperimentalmente alcuni dati essenzialmente quantitativi di due comunità alpine germanofone, l'una del Vallese svizzero, l'altra della minoranza cosiddetta «mòchena» insediata in una piccola valle del Trentino orientale. In particolare, si sono comparati i dati estrapolati dalla magistratale ricerca di Robert McC. Netting con quelli desunti dalla ricerca sul campo che io stessa ho avuto occasione di condurre e che ancora porto avanti nella valle dei Mòcheni a partire dal 1972. Soprendentemente, in base a dati certamente suscettibili nei due casi di verifiche e di correzioni, ma sicuramente raccolti e collazionati con cura, le due comunità prese in esame, che presentano fin da subito notevoli somiglianze sul piano dei numeri (p. es. estensione del territorio, popolazione, ecc.), esibiscono

in uno stesso arco di tempo dinamiche di carattere demografico in tutto e per tutto simili, con particolare riferimento a quelle che coinvolgono i processi culturali del controllo e della strategia matrimoniale, ovvero del rilevato successo dell'ideologia della patrilinea nel tempo.

Starà a ulteriori approfondimenti stabilire se questi dati, collocati in maniera evidente sul piano fenomenico, siano da riferirsi strutturalmente alle caratteristiche intrinseche di una comunità contadina corporata, di una comunità contadina corporata *alpina*, o più in particolare al contesto socioculturale specifico delle piccole comunità alpine *germanofone*.

Note

- (1) Cfr. R. McC. NETTING, *In equilibrio sopra un'alpe. Continuità e mutamento nell'ecologia di una comunità alpina del Vallese*, MUCGT - NIS, 1996. Molte analogie, soprattutto nell'ambito della difesa e percezione dell'etnicità sono da ricercare anche nel confronto con lo studio di J. W. COLE e E. R. WOLF, *La frontiera nascosta. Ecologia e etnicità fra Trentino e Sudtirolo*, MUCGT - NIS, 1993.
- (2) Vlarötz è il nome del villaggio nella parlata locale, Fierozzo nella lingua italiana. Nonostante la comunità mòchena sia una minoranza etnico linguistica, il suo riconoscimento giuridico è cosa recentissima. Usiamo quindi la dicitura del nome del villaggio in lingua mòchena come simbolo di una sempre più forte affermazione e rispetto per l'identità locale.
- (3) Per una conoscenza di altri aspetti della vita sociale e comunitaria della minoranza germanofona della valle del Fersina, vedi i miei contributi G. SELLAN, 1979a, «Système familial et continuité culturelle: les Mòchens des Alpes italiennes», in *Etudes rurales*, 78, pp. 41-68; *id.*, 1979b, «Costituzione della famiglia mòchena e della proprietà fondiaria nel tempo», in *La valle del Fersina e le isole linguistiche di origine tedesca del Trentino*; *id.*, 1980, *Donne nubili e donne sposate*, Università di Padova, Istituto di Psicologia, Report n° 18; *id.*, 1983a, «Il nome e la terra: procedure di classificazione in una società contadina del Nord Italia», in *L'Uomo*, 7, 1-2 pp. 219 - 236; *id.*, 1983b, *Scambi matrimoniali in un villaggio mòcheno*, Report 7, Università degli studi di Verona, Istituto di Psicologia; *id.*, 1987, «Aspetti della parentela spirituale tra i Mòchens», in *L'Uomo*, 9, 1, pp. 75 - 92; *id.*, 1993, «'La malga? Bruciatela!' Territorio, risorse e spazio nella cultura dei Mòchens della valle del Fersina», in *SM Annali di San Michele* 6, pp. 91 - 108; *id.* «La 'Stella': interpretazioni di un rito di aggregazione nella comunità mòchena», in *SM Annali di San Michele* 9-10, pp. 291 - 314.
- (4) Nel 1997 ho compiuto un breve soggiorno a Törbel proprio per avere un'immagine dal vivo dell'habitat e della morfologia del territorio e dell'insediamento nonché del contesto geografico-economico in cui oggi è inserito Törbel.
- (5) Piccoli formaggi sono prodotti in caso di abbondanza di latte in modo artigianale. Un tempo vivevano delle forme di prestito di latte per poter disporre di una relativa quantità di latte sempre alquanto scarso.
- (6) Un rapporto molto circostanziato sull'allevamento di vitelli che venivano anche importati dalla Valsugana per «ingrasso» venne compilato nel 1813 da G. M. GENTILI archivistica di Pergine.
- (7) Importante attività svolta per secoli dai maschi adulti è l'emigrazione stagionale durante l'inverno. In particolare l'ambulato di varie merci è ancora attivo nel 1970 con 44 licenze. A Vlarötz oggi è in declino.
- (8) Gli zii e le zie celibi soprattutto quelli paterni, sono scelti come padrini di cresima,

rapporto di parentela spirituale molto importante nella comunità. Cfr. il mio SELLAN, 1987

SELLAN

(⁹) Per questa tematica vedi il mio SELLAN, 1983b.

(¹⁰) Il 51% delle donne immigrate a Törbel per matrimonio proviene dalle quattro comunità più vicine: cfr. fig 5.3 a p. 139 in NETTING, 1996. Lo stesso accade a Vlarötz, cfr. tav. 1 p. 10 in SELLAN, 1983. Ma in quest'ultimo caso dopo il 1960 c'è un netto incremento delle scelte verso le comunità limitrofe di lingua italiana a scapito delle scelte in altri villaggi mòcheni.

(¹¹) Oltre all'emigrazione fuori dalla valle che comportò l'acquisto di terre e masi, agli inizi del 1940 in seguito a degli accordi italo-tedeschi e a disegni politici legati al trasferimento e quindi all'opzione per la cittadinanza tedesca di allogeni appartenenti alle minoranze d'origine germanica e di cittadinanza italiana del Trentino – anche agli abitanti della comunità mòchena così come a quella di Luserna – venne offerta la possibilità di «optare» per la nazionalità tedesca. Su pressione di una martellante propaganda che prometteva alle famiglie migliori e più vaste proprietà di terra di quelle possedute in valle, molti optarono e partirono verso le terre promesse. Dopo varie peripezie alcune famiglie vennero trasferite in Boemia, L'esodo ebbe un triste epilogo e dopo gli esiti del conflitto alla fine della guerra quasi tutte le famiglie rientrarono nelle loro vecchie residenze in valle. A Vlaröts il numero degli optanti fu di 183. Per un'accurata documentazione vedi M. GARBARI, «La comunità dell'Alta val del Fersina nel periodo 1939-1945; Le opzioni per il Reich fuori territori dell'Accordo», in *La valle del Fersina e le isole linguistiche di origine tedesca del Trentino*, MUCGT, 1978.

(¹²) Don Tommaso Bottea fu parroco decano nel periodo 1860-1879 a Pergine, borgo da cui dipendeva l'amministrazione giuridica, politica e religiosa della valle. Si interessò alla storia del perginese e delle famiglie illustri di Pergine nonché di quelle autoctone d'origine tedesca della valle. Nel 1870 portò a termine la ricostruzione degli alberi genealogici a Vlarötz. Questo lavoro manoscritto è riportato sul *Liber I* dei battesimi della canonica di Fierozzo/Vlarötz, cui fa seguito un'ampia nota su usi e costumi e alcuni dati monografici relativi alla comunità. Per la ricostruzione delle genealogie delle famiglie residenti nel 1870, Bottea parte dai cognomi di residenti pur notando che altri cognomi sono scomparsi essendo le famiglie estinte o emigrate. Egli nota che 13 sono i cognomi delle famiglie allora residenti suddivisi in diversi nuclei familiari. Ricostruendo le genealogie ricollega tutti «i numerosi rami» all'antenato capostipite basandosi sui registri di nati e di matrimoni che sono disponibili a partire dalla metà del '500, per un primo periodo alla parrocchia di Pergine e poi nelle parrocchie della valle. Per riallacciare alcuni capostipiti ad epoche precedenti, Bottea utilizza dati contenuti anche in altri documenti antichi, come ad esempio gli urbani. Nella ricostruzione segue rigidamente il principio della continuità attraverso la discendenza maschile, il susseguirsi delle generazioni è segnato attraverso il matrimonio dei maschi, per ogni matrimonio riporta la data e nome e cognome della sposa. Inoltre attraverso informazioni raccolte direttamente nella comunità oltre che da notizie presenti nelle registrazioni dei nati – rileva il nome e soprannome proprio alle patrilinee che via via si formano in certi gruppi numerosi di discendenza afferenti allo stesso cognome. Di ogni patrilinea, quando è il caso, segna il luogo di emigrazione. Su questa traccia importante ho poi ricostruito, con l'aiuto dei registri dell'anagrafe parrocchiale, il nome del padre della sposa, e via via tutti i figli nati dalla coppia. Lo studio della persistenza delle patrilinee è stato fatto a partire dal 1670 essendo buono il livello di documentazione.

(¹³) Nel grafico i numeri corrispondono ai cognomi e le lettere alle patrilinee: ad esempio in «1a»: «1» corrisponde al cognome, «a» alla patrilinea. Il dato più significativo a confronto è il tasso di estinzione calcolato con l'indice (E/P)/N, dove E indica le linee estinte, il numero delle patrilinee e N il numero degli anni. Il tasso di estinzione con questa formula è dello 0,00201 per 300 a Vlarötz, a Törbel è dello 0,00224. Anche da un confronto dei grafici, l'andamento dei periodi di estinzione appare del tutto simile.

(¹⁴) Da NETTING, cit. 1996:108, fig. 4.1.

- J. W. COLE, E. R. WOLF, *La frontiera nascosta. Ecologia ed etnicità fra Trentino e Sudtirolo*, MUCGT-NIS, San Michele all'Adige, 1993.
- M. GARBARI, «La comunità dell'Alta Val del Fersina nel periodo 1939-1945; Le opzioni per il Reich fuori territori dell'Accordo», in *La valle del Fersina e le isole linguistiche di origine tedesca del Trentino*, MUCGT, 1978.
- G. M. GENTILI, *Memoria di Giuseppe Mario Gentili*, Atti comunali, Archivio comunale di Pergine, 12 febbraio 1813.
- C. HIPPOLITI, C. 1811, «Memorie sull'agricoltura della Valle Sugana nel dipartimeto dell'Alto Adige», in *Annali di agricoltura del Regno d'Italia*, Milano.
- G. MASTRELLI ANZILOTTI, «I cognomi e i soprannomi di Palù del Fersina», in *Per padre Frumenzio Ghetta*, Istituto Culturale Ladino, 1991, pp. 421-447.
- R. MCC. NETTING, *In equilibrio sopra un'alpe. Continuità e mutamento nell'ecologia di una comunità alpina del Vallese*, MUCGT - NIS, San Michele all'Adige, 1996.
- G. B. PELLEGRINI, M. GREITER (a cura di), *La valle del Fersina e le isole linguistiche di origine tedesca del Trentino*, Atti del Convegno, S. Orsola (Trento), 1-3 settembre 1978, MUCGT, 1979.
- G. SELLAN, 1979a, «Système familial et continuité culturelle: les Mochenes des Alpes italiannes», in *Etudes rurales*, 78, pp. 41-68;
- Id.*, 1979b, «Costituzione della famiglia mòchena e della proprietà fondiaria nel tempo» in *La valle del Fersina e le isole linguistiche di origine tedesca del Trentino*.
- Id.*, 1980, *Donne nubili e donne sposate*, Report n° 18, Università degli Studi di Padova, Istituto di Psicologia.
- Id.*, 1983a, «Il nome e la terra: procedure di classificazione in una società contadina del Nord Italia», in *L'Uomo* 7, 1-2, pp. 219 - 236;
- Id.*, 1983b, *Scambi matrimoniali in un villaggio mòcheno*, Report n° 7, Università degli Studi di Verona, Istituto di Psicologia.
- Id.*, 1987, «Aspetti della parentela spirituale tra i Mòcheni», in *L'Uomo* 9, 1, pp. 75 - 92.
- Id.*, 1993 «'La malga? Bruciatela!' Territorio, risorse e spazio nella cultura dei Mòcheni della valle del Fersina», in *SM Annali di San Michele* 6, pp. 91 - 108.
- Id.*, «La 'Stella': interpretazioni di un rito di aggregazione nella comunità mòchena», in *SM Annali di San Michele* 9-10, pp. 291 - 314.
- P.P. VIAZZO, *Comunità alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo ad oggi*, Il Mulino, Bologna, 1990.
- Id.*, «Un africanista sulle Alpi: antropologia demografica e storia nell'opera di Robert Netting», in NETTING, *op. cit.*, 1996, pp. XI-XXV.

Etnicità e altre creazioni

*Prolegomeni a una ricerca etno-antropologica
nel Sudtirolo/Alto Adige (*)*

di Martina I.

STEINER



La ricerca di ambito antropologico-culturale in area sudtirolese appare di fatto inesistente, nonostante la coesistenza di minoranze etniche ponga in chiara evidenza i problemi della sopravvivenza culturale fin dalle più semplici manifestazioni della vita quotidiana. Non è facile per me, altoatesina di nascita, affrontare le questioni dell'organizzazione socio-politica e della situazione culturale nel Tirolo meridionale. L'impaccio nel considerare tali problematiche è tipico di tutti coloro che sono coinvolti in prima persona, offuscati dalla propria soggettività, dalla particolare prospettiva degli interessi personali e dall'aver vissuto tutte le esperienze formative in una realtà sociale che, appunto per questo motivo, sembra quasi scomparire di fronte ai loro occhi. Quanto più mi sforzo di considerare e di analizzare obiettivamente l'immagine sociale del Sudtirolo, tanto più essa mi appare inafferrabile ed eterogenea: il confine che divide la «società come realtà obiettiva» dalla «società come realtà soggettiva» ⁽¹⁾ minaccia di sfumare dietro a una immagine mentale.

I blocchi costituiti dai gruppi etnici tedeschi, italiani e ladini, in apparenza chiaramente circoscritti, ad una osservazione più attenta rivelano una più complessa stratificazione sociale operante al loro interno e reciprocamente. Tale stratificazione non viene qui intesa in senso marxistico, ma piuttosto come suddivisione in categorie socioculturali ⁽²⁾. L'accesso diversificato alla fruizione dei beni materiali, infatti, gioca un ruolo fondamentale per il formarsi di diversi strati sociali, e questi, a loro volta, vengono rafforzati grazie al verificarsi di dinamiche socio-politiche e di valorizzazioni di ordine culturale che ratificano la differenziazione. Dietro a questo processo opera la complessa questione della partecipazione al potere da un lato e della sopravvivenza culturale dall'altro. La comunicazione e la partecipazione alla gestione del potere all'interno della società variano secondo le diverse contingenze storiche. Il potere, come è stato detto, non è commisurato soltanto alla maggiore fruizione di beni materiali, ma si manifesta principalmente nelle funzioni di controllo sociale e nell'affermazione culturale.

A queste brevi considerazioni iniziali spetta il compito di introdurre le mie osservazioni dedicate al colonialismo interno nel Sudtirolo come provincia dello Stato italiano. Che immagine di sé tendono a presentare e in quale modello si riconoscono gli esponenti dei diversi gruppi etnici dell'Alto Adige? Quali eventi storici, esigenze politiche o

contrasti sociali danno adito a una reciproca interpretazione e con quali conseguenze nel circuito della comunicazione e nella convivenza quotidiana? Ciò che risulta di particolare interesse è proprio il tentativo di stabilire fino a che punto convergano o si allontanino tra di loro le differenti realtà sociali e l'immagine mentale che se ne ha. D'altra parte appare ovviamente impossibile avvalersi di un unico metodo d'investigazione che assicuri un'analisi obiettiva di tali fenomeni; è necessaria, al contrario, l'utilizzazione di una vasta documentazione storica e la considerazione della letteratura scientifica al riguardo per poter delineare un quadro il più possibile dettagliato. Si consideri inoltre che anche il momento attuale in cui ci troviamo immersi e le tendenze del nostro tempo contribuiscono ad assegnare un particolare andamento ai nostri tentativi d'interpretazione.

Gli accenni agli avvenimenti storici in questa mia analisi di tipo socio-antropologico possono essere considerati alla stregua di una «discussione sulle proprie origini», di una riflessione sull'immagine normalmente accettata della propria storia locale, quindi come un esempio di storiografia emica⁽³⁾: d'altronde il fatto «che le rappresentazioni emiche del passato possano presentarsi sotto la forma di varianti assai diverse tra loro non suscita alcuna sorpresa se solo si prendono in considerazione gli interessi contrastanti del mosaico di minoranze cui essi conferiscono legittimità» (cfr. Schlee, 1994:443).

Nel presente lavoro, inoltre, si dà come implicita la considerazione dei processi e dei fatti storici e la loro interpretazione. Le dinamiche e le mutazioni sociali saranno trattati secondo una prospettiva antropologica come fenomeni in evoluzione e contemporaneamente saranno inseriti in un preciso contesto storico. Interpretazione e proiezione, sotto la specie di modelli di realtà (*konstruierte Realität*), sono i temi che ci accompagneranno nel testo. L'antropologia cognitiva (cognizione dal latino *cognitio*, conoscenza) ci verrà in aiuto nel riconoscere immagini mentali di società:

«Al centro dell'interesse per la ricerca cognitiva si collocano le tematiche relative al contenuto e all'organizzazione del sapere: quali modelli culturali operano nei gruppi o nelle società prese in esame, in che modo sono strutturati e che tipo di relazione intercorre tra sapere culturale e comportamento?» (Kokot, 1993:332).

Procedendo dall'assunto che la cultura è cognitiva, darò particolare importanza alla classificazione simbolica del reale, all'organizzazione sociale e alle modalità di comportamento che ne conseguono. Categorie astratte come «onore», «rettitudine» sono infatti in diretto rapporto con la classificazione simbolica sopracitata.

In riferimento a concetti quali «cognizione» e «storia», che a loro volta presentano stretti legami con quello di «etnicità», assume partico-

lare rilevanza la ricerca sociologica di Günter Dux. Le diverse forme di organizzazione sociale e le modalità di comportamento vengono indagate con i metodi dell'antropologia biologica dall'autore che giunge così a un nuovo approccio nella considerazione dell'origine delle immagini della realtà o della loro logica. A tale proposito così si esprime Dux:

«Le immagini del mondo e con esse la facoltà di comprensione dell'uomo hanno, e questo vale come antitesi, una funzione conoscitiva e fondante. Esse sorgono in certe condizioni e si sviluppano nel corso della storia secondo una ferrea struttura logica. La storia stessa segue una logica che è possibile ricostruire» (Dux, 1990:15).

Queste parole assumono particolare rilievo se consideriamo la cognizione sia come processo mentale dell'apprendimento e della comprensione della propria cultura attraverso la socializzazione, sia come facoltà di storicizzazione che ne risulta. L'esistenza dell'umanità, sia a livello individuale sia collettivo, è stata sempre fondata sul sapere tramandato o sulle nuove scoperte, e tale orizzonte cognitivo è stato considerato certo e irrinunciabile: se così non fosse la pura e semplice esistenza sarebbe andata in pezzi. Su tali premesse è opportuno collocare la questione della tendenza al conservatorismo e al progressismo nei sistemi sociali. I sistemi interpretativi e le strategie da adottare hanno origine nell'immagine che l'uomo si fa del mondo come totalità, dal momento che egli, calato nella realtà, riflette su sé stesso. La posizione dell'uomo nella natura, o meglio la natura dell'uomo risulta essere momento fondante la cui discussione contribuisce a chiarire la formazione di abiti mentali e culturali. Esiste una logica di sviluppo nella storia

«...che viene piuttosto compresa come un succedersi di modi di vita grazie ai quali l'uomo si rende accessibile al mondo reale e vi trova la propria collocazione» (Dux, 1990:25).

La storia sarebbe quindi storia dell'autoconfigurazione e dell'autointerpretazione da parte dell'uomo. Ma si pone un problema, e precisamente quello dell'effetto «frenante» della trasformazione dell'immagine di sé operato dalle ideologie, che sono le forme e i contenuti del pensiero superati dallo sviluppo storico ⁽⁴⁾. La via d'uscita da questo dilemma è l'apprendimento, il processo conoscitivo obiettivo che è anche costitutivo per la storia. Sebbene Dux nel suo lavoro si riferisca al macrocosmo, cioè allo sviluppo della società in generale, la sua prospettiva può essere utilizzata anche nel microcosmo della situazione sudtirolese. Esaminiamo ulteriormente l'aspetto dell'apprendimento che, per quanto riguarda il Sudtirolo, si configura come una nuova forma di socializzazione per la realtà multietnica che si è venuta a creare con l'annessione del Sudtirolo all'Italia nel 1919 ⁽⁵⁾. La questione è complessa. Per comprendere la molteplicità dei diversi aspetti sarà d'aiuto un approccio interdisciplinare. Le problematiche prese in considera-

zione presentano infatti retroscena sociologici, politici e psicologici che andranno collocati temporalmente e spazialmente per evitare il rischio di distorcere la prospettiva degli eventi storici e dei processi sociali.

Un excursus sul tema «etnicità»

La discussione sull'etnicità ci porta a un confronto diretto con la storia, con gli attuali problemi sociali e politici, con questioni di classificazione e, come già detto, con la cognizione che si esprime attraverso strutture, simboli, miti, opposizioni, percezioni e altro. Il tema non è puramente teorico, ma ci cala in pieno nei conflitti con cui ci confrontiamo continuamente in Sudtirolo. I simboli assumono forme diverse e di diversa drammaticità; tra le forme dell'etnicità in Svizzera e quelle nella ex Jugoslavia della prima metà degli anni '90 troviamo una vasta gamma di diverse soluzioni sociologiche e politiche ai problemi interetnici. Allo stesso tempo i problemi intraetnici mettono in questione l'etnicità come forma socio-politica e strategica. L'opposizione tra fatti e finzione in questo susseguirsi è ancorato alla produzione letteraria, alla pratica scientifica e alla comprensione: si rende quindi necessario individuare un approccio al tema.

1. Spiegazione del concetto

L'etimologia del termine «etnicità» non appare chiara e inequivocabile, cosa che lascia ampio spazio all'immaginazione. Secondo Tonkin, Mc. Donald e Chapman (1989:11) *ethnos* è un termine di origine greca e significa qualcosa come «popolo». Allo stesso tempo il termine «etnia» e il corrispondente aggettivo «etnico» hanno trovato ampio uso nel gergo intellettuale occidentale (per es. gruppo etnico, abbigliamento etnico ecc.). Dalla radice del vocabolo nasce il termine «etnicità». Né l'aggettivo, né il sostantivo rimandano a un significato univoco nel linguaggio corrente, neppure nell'inglese con il suo ricco vocabolario. Il campo semantico risulta piuttosto dubbioso e non trasparente. Se se ne considera l'etimologia, appare chiaro il destino di tutti i termini con i quali si cerca di definire i gruppi umani o le forme di socializzazione. Il primo a usare la parola *ethnos* fu Omero, ma non per indicare gruppi pseudo-familiari organizzati con cultura, origine e lingua comuni, bensì per gruppi non organizzati di guerrieri o animali: avrebbe indicato piuttosto in senso traslato il concetto impreciso di «orda» o «sciame». Viene quindi associato ad esso il concetto di una schiera indefinita che si muove minacciosamente. Il termine *ethnos* fu usato in molti contesti diversi ⁽⁶⁾. Il sostantivo greco originario è forse da associare con il tedesco *Stamm* (stirpe, gruppo, ceppo), che viene usato in genere per indicare tutte le

unità politiche che non hanno nulla a che fare con uno stato o una nazione. Naturalezza, organizzazione sociale non legittimata oppure animalità e disorganizzazione sono attributi che si associano a queste forme di socializzazione. In questo periodo era già stata individuata la dualità tra «noi» e «loro» contenuta nel concetto *ethnos*: l'aggettivo derivato *ethnicos* «etnico» era considerato sinonimo di (*barbaros*) «barbaro», con i relativi contenuti morali, sociologici e linguistici solitamente attribuiti a questa parola: i barbari parlavano lingue incomprensibili, erano incivili, non avevano alcuna opinione, ordine o decenza. Il termine *ethnos* fu posto in relazione con *genos*, *polis*, *barbaros* (greco) e con *gens*, *genus*, *populus*, *tribus*, *natio*, *barbarus*, *civis*, *civitas* e altri (latino). In tedesco, come in inglese, c'è parallelamente ad «etnico» un vocabolario completo di concetti cognitivi e morali che hanno a che fare con l'idea di inclusione/esclusione, dignità/indegnità, familiarità/estraneità. Nel latino medievale come anche più tardi in tedesco venne usato il concetto *gens* piuttosto che *ethnos* (cfr. Morgan 1908, Weber 1922). I greci a partire dal XV secolo si sono essi stessi definiti *ethnos*. Agli inizi del XIX secolo la Grecia diventò un laboratorio sperimentale per il moderno nazionalismo, e questo termine, sia dal punto di vista semantico, sia come opposizione politica al decadente impero ottomano, si andò configurando come unità realizzata in cui riconoscersi. L'idea si diffuse successivamente nell'Europa intellettuale di formazione classica.

Nel XIX secolo *ethnos* diventò il termine per designare un gruppo di persone con caratteristiche comuni. In questo contesto furono conati concetti come *etnologia*, *etnografia*, *etnocentrico*, *etnico* ed *etnicità*. In un capitolo successivo ci soffermeremo ulteriormente sul rapporto/differenza tra i concetti «etnico» e «razza». Nell'*Oxford English Dictionary* il termine «etnicità» ha il valore di un sostantivo astratto che designa ciò che si possiede quando si appartiene a un gruppo etnico; segue l'aggettivo «etnico». L'uso di «etnicità» non risulta quindi neutrale dal punto di vista socio-politico: esso è, come abbiamo già constatato, astratto e non deriva dal significato proprio e morfologico di un sostantivo che in realtà non esiste. «Gruppo etnico» è un sinonimo per il concetto di «razza», rifiutato in alcuni ambienti per motivi politici ed etici. Il concetto di etnicità ha senso solo in un contesto di relazione, all'interno di un processo di identificazione, concretizzato attraverso le posizioni, sia come attributo sia come concetto analitico. È un concetto che rende in modo vago un fenomeno generale, e che, nonostante ciò, nell'uso del dizionario vale come definizione di estraneità e non familiarità (Tonkin, McDonald, Chapman 1989:11 sgg.). Questa è tuttavia una questione di cognizione e di prospettiva. Alla domanda concreta di cosa sia l'etnicità non esiste una risposta concreta: essa può essere soltanto soggettiva. Ciononostante tenteremo ugualmente di affinare gli strumenti analitici con cui considerare il Sudtirolo, ricapitolando le diverse interpretazioni e i vari aspetti dell'etnicità.

Un ulteriore motivo di confusione è dato dal fatto che i concetti di «identità» ed «etnicità» si sovrappongono reciprocamente, in particolare nella locuzione «identità etnica». Questa espressione non è chiara, tanto più che sussistono innumerevoli identità, le quali cambiano a seconda della situazione e del contesto, scompaiono e si ricreano. Il concetto di identità entra in causa nell'ambito della discussione sull'«individualismo moderno» in contrapposizione al «collettivismo primitivo». Durkheim introdusse il concetto di «persona» come portatrice di ragione e di morale e Mauss (1938) ne derivò la tesi dello sviluppo della persona morale e dell'io, che egli non considerò come categorie innate, ma come categorie dello spirito umano formatesi storicamente. La persona morale o più precisamente sociale viene infatti forgiata dalla società (attraverso il suo *status*, il ruolo, la funzione), seppure a grandi linee: l'adeguamento al modello previsto può essere infatti solo superficiale.

L'idea di un io identico a sé stesso si dimostra complessa e contraddittoria: la questione di una possibile indipendenza della singola persona in determinate culture o epoche storiche rimane comunque ancora aperta (Kramer, 1987:89-92). L'identità può valere come concetto che si riferisce alla posizione dell'individuo nella società, ma pur sempre calato in opposizioni e relazioni sociali: un gruppo oppure un individuo – considerati nel tempo e nello spazio sociale – non hanno una sola identità, bensì diverse possibilità che possono coincidere tra di loro oppure solo in parte.

Haun (1993), si sofferma sull'aspetto sociopsicologico in relazione a concetti quali «etnicità», «identità culturale» ed «etnico», che egli vede esprimersi, piuttosto, attraverso la coscienza del noi, l'auto-definizione e l'etnocentrismo. Ma questa terminologia, a suo avviso, non è sufficiente per le moderne società industriali: per questo motivo egli propone di parlare, piuttosto che di coscienza nazionale, di sentimento patriottico e di identità collettive, come ad esempio la coscienza professionale, l'identità religiosa e politica.

«L'espressione «identità etnica» è approdata negli ultimi tempi sempre più a un significato di lotta nazionalistica con sfumature di guerra e di sciovinismo razzista. Anche per questo motivo sarebbe opportuna una particolare attenzione nel suo uso» (Haun 1993:12).

Un ulteriore motivo per l'affinamento dei mezzi analitici, cioè per una precisa definizione di etnicità e identità etnica, sta nella molteplicità delle identità:

«Una persona (oppure anche un gruppo) si sente spesso appartenere a diverse collettività; le identità sono *incastrate* le une nelle altre, le con-

trapposizioni rimangono molteplici e insolute. Le correnti di identificazione sono infatti ampiamente determinate dal potere e dal dominio, allo stesso tempo però sono anche dipendenti da oscillazioni dell'interesse, che si modifica a seconda delle situazioni e delle fasi di vita» (Haun 1993:13).

Erikson (1965) si occupa dello sviluppo dell'identità in modo più differenziato e lo definisce un problema inerente al ciclo della vita. La sua teoria dell'identità – utile per chiarirne l'origine – consiste nel ricondurla allo sviluppo psicologico dell'individuo sotto l'influsso di fattori socioculturali. Il rapporto tra formazione dell'identità e cicli *critici* riguarda le fasi della vita individuale che comportano, di volta in volta, problemi da risolvere. Così secondo Erikson si sviluppa da un lato l'identità come facoltà di *elaborazione* autonoma dei problemi della crescita individuale, e dall'altra emerge anche l'esigenza di «attenersi/restare fedeli ad una solidarietà interna con ideali e identità di gruppo» (Erikson, 1973:124 sg). Il modello indicato da Erikson per lo sviluppo dell'identità è in sé coerente, tuttavia l'identità non è una categoria così poco stabile come i gruppi etnici. A tale riguardo concordo con Blaschke quando afferma:

«L'identità etnica dovrebbe per quanto possibile essere usata come concetto solo quando gli elementi funzionali dell'etnicità vengano contemporaneamente resi espliciti» (Blaschke, 1985:178).

Il problema riguarda in termini precisi i concetti: anche se «identità etnica» ed «etnicità» sono concetti generalizzanti, essi possono essere utilizzati solo quando sia stato definito il loro contenuto nella situazione specifica. Anche se il concetto di «identità etnica» si sovrappone con quello di «etnicità», esiste una differenziazione: mentre l'identità etnica si riferisce all'individuo, l'etnicità rimane per noi su un piano collettivo. Entrambi sono concetti dinamici che si manifestano nei processi di riorganizzazione delle motivazioni primarie per esclusione e solidarizzazione. In questo modo i concetti di «identificazione» ed «eticizzazione» possono diventare denominazioni adeguate nel trattare tali problematiche, mentre identità ed etnicità sono risultati provvisori (le fasi intermedie) di un processo sociale, politico oppure psichico.

3. Lo sviluppo della discussione sull'etnicità con particolare riferimento alla questione del Sudtirolo

Anche il sociologo Max Weber si è confrontato con le problematiche dell'etnicità senza tuttavia utilizzare questo termine. In *Economia e società* (1922), infatti, nel capitolo intitolato *Relazioni di comunità etniche*, si è occupato dell'appartenenza razziale, delle comunità linguistiche e

di culto, della comunità politica, di nazionalità e del prestigio culturale. Le osservazioni di Weber al riguardo hanno mantenuto fino ad oggi la loro attualità seppure in una diversa prospettiva, che le inquadra all'interno del contesto economico e della configurazione assunta dal potere politico. Per Weber la comunità etnica è soltanto un atto di fede, un fattore che facilita il processo di coesione sociale. La riflessione weberiana al riguardo di queste tematiche rientra a pieno titolo all'interno di una impostazione sociologica. Nelle pagine di Weber si fa già cenno alla decostruzione postmoderna di questi concetti, di cui si farà cenno al termine di questo paragrafo.

Anche se in etnologia si è iniziato ad occuparsi di etnicità già a partire dagli anni '50, l'introduzione allo scritto *I gruppi etnici e i loro confini* di Fredrik Barth, pubblicato nel 1969, riveste un ruolo di importanza fondamentale ai fini del nostro discorso. Qui, infatti, per la prima volta, appaiono precisamente individuati quelli che dovrebbero essere i fondamenti dell'etnicità. L'autore mette in rilievo come i confini tra gruppi etnici non si manifestino soltanto territorialmente, ma si esprimano principalmente nell'identità culturale dei loro membri. Le differenziazioni che ne risultano sono rilevabili su due livelli: a) segni immediatamente percepibili, contrassegni distintivi portati dalle persone per indicare la propria identità: a questo gruppo appartengono l'abbigliamento (ad esempio il costume oppure il grembiule azzurro dei contadini sudtirolesi), la lingua, il tipo di abitazione e tutto il modo di vita in generale (7); b) la scala dei valori in base ai quali si danno giudizi sulla morale e sull'onorabilità. L'appartenenza ad una comunità etnica comporta infatti l'essere giudicati in un certo modo e il giudicare sé stessi conformemente alle norme ritenute importanti ai fini dell'identità che ne deriva. In questo modo le differenziazioni etniche danno luogo a linee di demarcazione che fissano contenuti diversi in diversi sistemi socioculturali. Le categorie etniche possono avere conseguenze più o meno rilevanti sul comportamento oppure possono influenzare tutta la vita sociale o soltanto alcuni settori di attività (8). Barth evidenzia anche la mobilità dei confini tra gruppi etnici: singoli individui o gruppi possono oltrepassare la linea di demarcazione – senza che questa risulti annullata – e possono instaurare uno scambio di comunicazioni. Si fissano categorie che rendono applicabile il principio di esclusione e di accorpamento da cui deriva uno status sociale dicotomizzato. Questo fenomeno si verifica sia all'interno dei gruppi, sia tra di loro. Lo status sociale viene valutato e interpretato in maniera differente secondo la prospettiva degli appartenenti ai gruppi etnici. L'osservazione della dinamica della convivenza è di primaria importanza: interazione e comunicazione sono infatti due fattori fondamentali per la questione etnica. Nel corso della sua esistenza un individuo può cambiare la sua appartenenza: ciò non inficia la permanenza delle differenzia-

zioni. Si prenda come esempio l'unione di persone di madre lingua italiana e tedesca nel Sudtirolo, che fino a pochi decenni fa comportava l'emarginazione sociale – in special modo in ambito rurale – e grandi difficoltà nell'allevamento della prole. Le unioni miste oggi vengono sanzionate socialmente assai di rado. In questo caso la storia ci insegna come anche le categorizzazioni possano cambiare nella dinamica sociale, oppure come i confini etnici possano subire degli spostamenti o divenire più permeabili. I gruppi etnici sono essi stessi categorie, attribuzioni e identificazioni, fissati e impersonificati dagli stessi membri: tali categorie determinano l'interazione tra gruppi diversi. A noi interessa in particolar modo la formazione e il mantenimento delle discriminanti etniche e, per quanto riguarda il Sudtirolo, la discussione verterà su cultura e dati empirici. Il concetto «gruppo etnico» viene così definito nella letteratura antropologica (cfr. R. Naroll 1964): 1) si riproduce biologicamente; 2) porta in sé valori culturali fondamentali che si realizzano in unità aperte attraverso forme culturali; 3) determina un campo di comunicazione e d'interazione; 4) consta di membri che si autoidentificano e che vengono riconosciuti dagli esterni al gruppo come appartenenti ad un altro gruppo. Barth (1969:10 sgg.) osserva che l'adozione di queste condizioni parte dalla premessa ideologica dell'identità tra razza, cultura e lingua e che la società sia un corpus unitario che discrimina e rifiuta altre società. Si tratta di una rozza semplificazione della realtà. La riproduzione biologica, infatti, può considerarsi come premessa dell'appartenenza ad un sistema parentale oppure dell'appartenenza locale, e già questo denota una differenza strutturale del tipo di società. Inoltre le culture non si formano nell'isolamento: scambio culturale e influenza reciproca si verificano sempre.

Nel tentativo di individuare la società sudtirolese ci si confronta continuamente con situazioni che determinano da un lato la solidarietà e la coesione sociali, dall'altro una divergenza politico sociale. Fenomeni politici, modelli culturali e contesti cognitivi giocano un ruolo importante nel determinare i fattori che contribuiscono a creare differenziazioni etniche o a far cadere discriminanti tra i gruppi. Si è già fatto cenno infatti all'importanza delle linee di demarcazione che differenziano il paese e la sua storia: confini di tipo territoriale, culturale e sociale. Un significativo passo in avanti nella discussione è costituito dall'opera *La frontiera nascosta* (1974) in cui gli autori, John Cole e Eric Wolf, trattano il tema del confine culturale tra Tret e St. Felix nella val di Non. È uno dei primi studi che analizza il rapporto esistente tra ecologia/ambiente ed etnicità/identità e che ha inserito il Sudtirolo nell'ambito dell'antropologia sociale come esempio di etnicità. Gli autori prendono in considerazione tre ambiti definiti: in primo luogo la parentela e l'appartenenza a classi sociali come tratto distintivo per riconoscere i criteri di esclusione o inclusione nei rapporti tra le persone; in secondo luo-

go la trasmissione ereditaria, con i diritti e doveri che ne conseguono, è storicamente il criterio che stabilisce l'esclusione o la solidarietà nella riproduzione sociale in ambito rurale (la ricerca sul mondo dei contadini era diventato un capitolo importante già nell'antropologia americana interessata a differenziare il contesto urbano da quello rurale e i loro rapporti con la struttura statale); il terzo ambito riguarda l'analisi dell'etnicità nei suoi rapporti con il potere. La problematizzazione proposta da Cole e Wolf aveva aperto una nuova linea di ricerca antropologica in America, anche se il concetto di «egemonia» era già stato introdotto precedentemente da Gramsci (1891-1937). I due autori si rifacevano ai metodi di ricerca di Julian Steward, che aveva preso in considerazione fattori quali la variabilità ecologica, i mutamenti storici, la diversità e la complessità socioculturale. Steward aveva lavorato sulla famiglia, sulle comunità e le loro fusioni, sulle regioni e gli stati nazionali, ma non aveva osservato

«...come sesso, parentela, rango, casta e classe contribuissero a strutturare i rapporti con le risorse e quelli tra gli uomini» (Cole, Wolf, 1995:11).

Attraverso il principio della «ecologia politica» (Sahlins e Service, 1960), la creazione della cultura veniva considerata in sintonia con il sistema ecologico, con quello economico e politico. Storici quali Marc Bloch e il marxista Eric J. Hobsbawm avevano messo in evidenza i rapporti di potere e di dipendenza nella società, le condizioni della proprietà, la complessità e la stratificazione socioculturali nei confronti dello stato nazionale. Tutti questi temi sono stati recepiti da Cole e Wolf che li hanno ulteriormente sviluppati:

«Abbiamo provato a inserire i nostri studi nel contesto di una storia dei rapporti sociali e del loro sviluppo. Ciò significa che abbiamo dovuto considerare i due villaggi investigati nel contesto dei rapporti di classe e non più come unità singole e omogenee: piuttosto essi erano il luogo dove esseri umani si trovavano in diverse situazioni esistenziali e manifestavano molteplici motivazioni e interessi. Non potevamo neanche isolare il modo di vita locale, ma considerarlo come il risultato di una dinamica complessa tra gli abitanti e lo Stato» (Cole e Wolf 1995:14-15).

Queste parole descrivono chiaramente lo sviluppo della riflessione su categorie come società e cultura. Si trattava di un importante passo in avanti per il riconoscimento di eterogeneità e divergenze come controparte ai consueti riferimenti alla coesione sociale come nel caso della famiglia o della parentela. Questo modo di porre la questione rimane tuttora valido mentre la terminologia specifica e gli strumenti concettuali di analisi hanno raggiunto una maggiore differenziazione, come ad esempio nel caso di «classe» (Balibar e Wallerstein, 1988) (*).

Nel corso degli anni '70 il termine «etnicità» è diventato di uso sempre più frequente, assumendo un significato più «denso» in riferi-

mento a situazioni reali (cfr. Geertz, 1987). Gli aspetti di ordine sociologico e politico, considerati nel relativo contesto economico, hanno subito una rielaborazione sia teorica che pratica e lo stesso concetto di etnicità è diventato un pilastro delle scienze umane per indicare una realtà sociopolitica altrettanto antica quanto l'origine di culture diverse. In primo luogo si prese in considerazione il contesto strutturale sociopolitico e culturale di diverse società riferendolo all'etnicità, finché divenne sempre più chiaro che si trattava di un processo sociale radicato in presupposti di ordine spaziale (territorio/ambiente), temporale (storia/situazione politica) e sociali. Tale processo è stato definito «eticizzazione» (Blaschke, 1985). Con questo termine ci si riferisce a quelle dinamiche sociali che consentono l'instaurarsi di una differenziazione in gruppi di «noi» e «voi» al riguardo di questioni di vario genere, come ad esempio l'appartenenza territoriale, la parentela o la comune memoria storica. Talvolta questi gruppi si possono trovare in netto antagonismo ma la loro contrapposizione può subire sensibili variazioni d'intensità al mutare della situazione sociopolitica e delle necessità che ne conseguono. Ciò significa che tali differenziazioni possono scomparire o al contrario inasprire le linee di demarcazione.

Nel corso del dibattito sull'etnicità si è fatto sempre più evidente che il concetto di etnicizzazione, grazie alla sua flessibilità, era più adeguato a descrivere il processo sociale considerato. Con il termine etnicità si indica quindi una delle possibili conseguenze di un processo sociale in continuo sviluppo. Il portato di queste considerazioni generali può essere verificato in alcune situazioni reali.

Blaschke (1985) è giunto ad una buona sintesi di presupposti teorici e dati empirici. Egli ha adottato un approccio sociopolitico per affrontare l'etnicità e ha posto chiare delimitazioni a concetti simili indicati con termini quali popolo, nazione e colonia interna, dando così un contributo di notevole importanza. Blaschke si occupa in particolare dell'Europa occidentale in cui ha incluso anche il Sudtirolo, inserendo quindi anche quest'area nell'ambito dello sviluppo sociopolitico europeo. In primo luogo l'autore sottolinea la necessità di differenziare l'etnicità dal nazionalismo, mettendo subito in guardia sulla relatività di queste categorizzazioni. Mentre l'etnicità è stata spesso considerata come fattore di coesione degli stati nazionali e quindi confusa con il paternalismo o il nazionalismo, il fenomeno qui considerato si manifesta piuttosto in senso contrario, come afferente alle minoranze minacciate dallo Stato centrale: etnicità contro nazionalismo. Ripercorrendone l'origine e i diversi aspetti, Blaschke mette in evidenza la differenza tra etnicità «primordiale» e «strumentale», che egli pone in parallelo con l'etnicità soggettiva e obiettiva. L'etnicità primordiale (termine introdotto da Barth) potrebbe essere considerata sinonimo di identità sociale o culturale, concetti che in maniera analoga operano delle linee di de-

marcazione nella società. Ma anche le differenziazioni sono sottoposte all'azione del mutamento sociale. Simboli etnici, valorizzazioni e forme sociali, in breve il retroscena culturale, sono espressione dell'etnicità primordiale.

Cohen (1974) si è occupato di etnicità strumentale, i cui fattori sono mutevoli e scambiabili. L'etnicità strumentale è una sorta di collante etnico a cui non è associabile alcun contenuto predeterminato, come accade anche in ambito politico: essa non viene innescata necessariamente da un comune fondo storico o sociale, ma piuttosto da un interesse collettivo. Anche se questa suddivisione si presta bene ad una polarizzazione di significati, in realtà nei casi concreti appaiono entrambe presenti: da un lato si rievoca l'etnicità primordiale sulla spinta di interessi comuni, dall'altro una etnicità strumentale, originata da richieste o necessità condivise, trae origine da un sottofondo socioculturale comune ad un certo numero di individui o di gruppi. I due tipi di etnicità sembrano caratterizzare diverse situazioni storico-sociali: mentre quella primordiale si verifica preferibilmente in un contesto rurale e presenta elementi arcaici, l'etnicità strumentale al contrario caratterizza l'ambiente urbano e le forme più complesse di società. Per evitare il rischio inerente all'uso di simili categorizzazioni è opportuno affrontare la questione relativa al grado di omogeneità della cultura. Anche Blaschke ravvisa la coesistenza dei due aspetti:

«In questo lavoro l'etnicità viene considerata come formazione di simboli che da un lato appare casuale, dall'altro, invece, pesca in un fondo comune descrivibile come la *summa* di tutte le concrete esperienze quotidiane. [...] La scelta nella formazione dei simboli è strettamente coerente con gli scopi che si prefiggono gli interessati».

Tra le prime formazioni simboliche figurano il territorio e la lingua, due aspetti che tratteremo più dettagliatamente in seguito.

Determinate condizioni di vita e di rapporti economici danno adito a interessi sociali particolari che tuttavia non risolvono in sé il concetto di etnicità. Secondo Blaschke tali interessi vengono razionalizzati dando luogo a immagini del mondo che a loro volta si ripercuotono sull'agire sociale. In questo senso l'etnicità può rientrare in un programma politico allo scopo di generalizzare interessi particolari con la mobilitazione delle masse. L'etnicità agisce quindi come idea-guida nel senso di una interiorizzazione di simboli. Si tratta di un processo psico-sociale relativo ai casi di minacciata sopravvivenza. Qui l'etnicità assume la funzione di fattore coesivo per movimenti etnico-politici che si rifanno all'antica tradizione di simboli interiorizzati per la difesa del territorio. L'etnicità, con la sua produzione di simboli senza tempo, può comportare un'immagine del mondo non più razionalizzabile (cfr. Blaschke 1985). Un esempio che corrobora questa tesi ci viene offerto dal Sudtirolo dove tradizioni in

stretta connessione con la formazione di simboli, vengono ancora praticate nell'assoluta mancanza d'interesse per la loro comprensione (cfr. Rösch, 1990) ⁽¹⁰⁾. Da questo disinteresse sorgono posizioni politiche lontanissime da una considerazione obiettiva di tali fatti, in altre parole derivano veri e propri pregiudizi che, in condizioni di tensione fra i gruppi etnici, possono sfociare come ultima conseguenza in un vero e proprio «razzismo senza razza» (Wallerstein, 1990).

Per quanto riguarda infine gli aspetti connessi con le ideologie e le finalità politiche, si possono individuare due campi di utilizzazione dell'etnicità in contrasto tra di loro: 1) la formulazione di richieste rivolte contro il potere centrale che tuttavia lasciano sussistere invariati i rapporti di forza esistenti all'interno della regione; 2) l'esigenza di collegare la lotta contro il centralismo alla lotta contro la disuguaglianza politica ed economica all'interno della regione (cfr. Blaschke, 1985:17).

Le formulazioni cui si è fatto cenno finora si riferiscono alla configurazione dell'etnicità e alla sua funzione socio-politica; rimane ora da prendere in considerazione gli aspetti psicoanalitici che giocano un ruolo rilevante nelle questioni relative al nazionalismo, all'etnocentrismo e al razzismo. L'ipotesi di Isaac (1974) di una fondamentale identità collettiva riconducibile all'appartenenza ad un gruppo etnico è accettabile secondo Blaschke soltanto nell'ambito di un'ottica psicoanalitica. Isaac ritiene infatti che il tribalismo sia così radicato nella natura umana da tornare sempre alla luce. L'identità di gruppo si sviluppa dall'appartenenza ad una comunità umana ma a sua volta è essa stessa una tendenza insita nella natura umana, necessaria per assicurarne la sopravvivenza. L'etnicità sarebbe quindi un fattore di continuità nella storia e non un'ideologia ricollegabile a un particolare stadio di sviluppo sociale. A conferma della sua ipotesi, Isaac adduce i processi di socializzazione ai quali conferisce una continuità storica. Blaschke rifiuta questa posizione opponendo il mutamento sociale e la discontinuità della contingenza storica. Un caso esemplare di tale discontinuità è rappresentato dall'annessione del Sudtirolo all'Italia nel 1919. A partire da questa data, ad esempio, i bambini sudtirolesi hanno vissuto una socializzazione diversa da quella consueta prima di allora. Se prima esisteva un interesse per la cultura e la lingua del paese vicino (Gatterer, 1977), successivamente i sudtirolesi si sono chiusi in sé. Con questo esempio Blaschke non intende negare il bisogno individuale di identificazione, ma impedire che si faccia un'utilizzazione generalizzata del «comportamento tribale» a livelli diversi di socializzazione: la formazione dei gruppi è infatti troppo variabile.

L'etnicità primordiale esercita una maggiore presa sociale in ambito rurale per la rilevante omogeneità dei comportamenti e per i ritmi di cambiamento relativamente più lenti. L'interiorizzazione dei simboli etnici, a cui si è già fatto cenno, si fonda infatti su uno sviluppo più

lento del sottofondo culturale comune. Il rapporto tra identità etnica e cultura riveste grande importanza qualora si vogliano considerare scientificamente origine ed effetti dell'etnicità. L'etnicità strumentale, al contrario, è suscitata da interessi comuni che possono dare adito al sorgere di simboli effimeri e spontaneistici, caratteristici della convivenza in ambiente urbano. Un gran numero di antropologi si sono occupati del rapporto intercorrente tra etnicità e appartenenza culturale e alcuni, di particolare interesse ai fini del presente lavoro, hanno preso in considerazione le strutture culturali e le linee di suddivisione operanti al loro interno. Le strutture di potere e l'egemonia sono il risultato della socializzazione socioculturale che a loro volta produce identità «inconscia». Non è condizione sufficiente la sola appartenenza alla stessa cultura per poter parlare di etnicità, ma devono sussistere anche la consapevolezza dell'identità attraverso la propria cultura e l'interesse diretto a una solidità (etnica) per far sorgere linee di demarcazione sociali ed etnicità. Erdheim (1984) si propone lo studio dei rapporti economici e socio-politici e i contesti culturali propri e quelli estranei, utilizzando a questo scopo la strumentazione etno-psicoanalitica. Egli parla della «produzione sociale dell'inconsapevolezza», di razionalità e irrazionalità, di modelli culturali che definiscono modi di comportamento corrispondenti. Etica, politica, arte e religione sarebbero gli ambiti dell'irrazionale. Come un pendolo tra le culture, egli cerca di comprenderle. Per quanto riguarda la questione del Sudtirolo, appaiono ugualmente importanti il dominio del conscio e quello dell'inconscio poiché entrambi concorrono al sorgere dell'etnicità e alle sue manifestazioni. I sudtirolesi, in quanto colonia interna italiana, hanno sperimentato un processo di consapevolezza che ha influito notevolmente sul comportamento endogeno e sulla nascita di delimitazioni sociali verso l'esterno. Erdheim utilizza un concetto dinamico di cultura ripreso da Freud ⁽¹⁾ e, in assonanza con Lévi-Strauss, suddivide le culture in «calde» e «fredde»: le culture fredde tenderebbero a proteggersi dal mutamento culturale mentre le calde lo accelererebbero. Applicando un modello interpretativo di questo genere al Sudtirolo, si può affermare tranquillamente che l'annessione all'Italia nel 1919 e soprattutto gli anni del regime fascista hanno favorito un processo di «raffreddamento» della cultura. Al vertice di questo processo si colloca l'opzione del 1939 che ha rafforzato l'etnicità dei sudtirolesi; coloro che si trasferirono, infatti, si trovarono ad affrontare di nuovo la questione dell'etnicità, dovendo insediarsi in un ambiente «straniero».

Un ulteriore studio che può fungere da sottofondo per le nostre tematiche è quello di Bourdieu (1979): egli analizza la differenziazione sociale sulla base di una ricerca empirica condotta con criteri etno-sociologici che gli consente di individuare la stratificazione sociale in una nuova dimensione, più approfondita e razionale. Il suo approccio alla

cultura riguarda i livelli di consapevolezza che lasciano apparire noi stessi e gli «estranei» nel campo culturale come i protagonisti di gruppi sia etnici sia sociali. L'individuazione di diversi scenari socio-economici nella formazione dei simboli culturali risponde ai quesiti relativi alla differenziazione dei modi di comportamento e alle conseguenti differenziazioni sociali che in primo luogo si manifestano ad un livello intraculturale per poi passare al livello etnico. La formazione di simboli, che, pur articolandosi lievemente in un processo interno alle diverse classi sociali, si risolve in una delimitazione sociale verticale e orizzontale nella rete intra e interetnica, viene finalmente svelata. Esempi di questo processo sono offerti dalla diversa considerazione della lingua ⁽¹²⁾ e del territorio ⁽¹³⁾. Lo studio di Bourdieu è illuminante sotto vari aspetti: per la formazione della coscienza di sé all'interno della nostra cultura, per la lettura delle differenze intra e interculturali e come chiave per dischiudere le differenze culturali.

Il processo di formazione non soltanto di simboli etnici, ma anche di sistemi di simboli attribuiti agli strati sociali in Sudtirolo, è fondamentale ai nostri fini. Cole (1991) definisce l'etnicità rinviando al contesto economico che a sua volta, attraverso l'etnicizzazione, provoca ripercussioni di ordine politico. Tuttavia non è possibile ridurre l'etnicità ai soli fattori economici anche se compete ad essi la funzione di accelerazione del fenomeno di etnicizzazione. La questione della predisposizione economica si colloca inoltre ad un livello non solo locale, ma coinvolge la situazione nazionale o internazionale. Nelle citazioni che seguono si ritrovano due punti di notevole interesse: l'obiettivo comune a un gruppo e quindi la spinta verso l'etnicizzazione e, sempre in questo contesto, il processo della stratificazione sociale. È possibile parlare di un potenziale di coesione che deve essere più efficace dei fattori disgreganti all'interno di una società per far sì che l'etnicità possa essere messa in moto. L'individuazione di questo campo di tensioni sociali nel Sudtirolo spetta agli storici, ai sociologi e agli antropologi:

«Alla base del concetto di etnicità è l'idea che un gruppo si connota per un livello comune di percezione e di cultura nel quale si riconosce e che lo differenzia dai gruppi vicini. Una politica orientata etnicamente si serve di questa identità per mobilitare gli appartenenti al gruppo verso uno scopo comune, ed è quindi impegnata a mantenere la coesione di gruppo contro le forze centrifughe. Questi processi sono influenzati a loro volta dai seguenti fattori: la capacità di riconoscere i pericoli esterni, il grado della stratificazione sociale interna e l'andamento del mutamento sociale» (Cole, 1991:30).

Cole inquadra il fenomeno dell'etnicizzazione all'interno del nazionalismo europeo, di cui ci occuperemo successivamente. Per il momento vale la pena di soffermarsi su alcune questioni suscitate dal nostro argomentare. Poiché non esiste una definizione universalmente

accettata di «etnicità», si è dovuto sondare il movimento etnico sudtirolese con un procedimento empirico. Ancor prima dei presupposti teorici ci ha interessati la prassi concreta e i suoi effetti. Quali sarebbero allora i simboli etnici delle diverse minoranze presenti in Sudtirolo? Chi li ha creati e a quale scopo? Quale ampiezza raggiungono, in senso verticale e sociale, i sistemi di simboli? E come cambiano? Per comprendere pienamente la situazione etnica del Sudtirolo sarà quindi imprescindibile un excursus sulla situazione nazionale e internazionale.

4. *Etnicità, nazionalismo, regionalismo e colonialismo interno*

Spesso «nazionalismo» ed «etnicità» vengono considerati concetti sinonimi. L'esempio del Sudtirolo, che al pari di altre minoranze etniche è una colonia interna, contraddice questa assimilazione di significato. Coesione etnica e solidarietà non sono omogenee a livello nazionale. Il nazionalismo presenta delle analogie con l'etnicità nella misura in cui viene a cadere nella categoria delle *imagined communities* (Anderson 1983). Come altri già hanno fatto, anche noi distinguiamo attentamente tra nazionalismo come ideologia e/o il sentimento nazionale che denota una solidarietà collettiva all'interno di confini precisi di ordine geografico e culturale. Mentre il sentimento nazionale può coincidere con l'etnicità intesa come programma politico ⁽¹⁴⁾, il nazionalismo si colloca invece su un piano superiore. Robert Miles (1994), passando in rassegna gli studi contemporanei, ha individuato tre caratteristiche fondamentali del nazionalismo: 1) un popolo identificabile nei confini nazionali dovrebbe avere la possibilità di determinare il proprio futuro con le sue leggi e istituzioni; 2) tale comunità nazionale dovrebbe avere un insieme di caratteristiche comuni che la rendono riconoscibile come popolo; 3) come conseguenza ne deriva il fatto che il mondo è suddiviso in un certo numero di nazioni. Avendo già individuato precedentemente importanti differenze e risultati nel dibattito scientifico su «nazione» e «nazionalismo» ⁽¹⁵⁾, procediamo ora a commentare i tre punti di Miles nella prospettiva locale offerta dal Sudtirolo.

4.1. Dalla fine degli anni '80 diversi movimenti centrifughi (irredentisti) e regionali (etnici), interni alle nazioni, hanno fatto sentire con forza la loro voce. L'esempio più drammatico è quello della ex Jugoslavia, ma anche altre minoranze etniche, da quando esistono, offrono dei casi altrettanto esemplari: lo Stato, espressione tecnica di quello che dovrebbe essere una nazione, non è in grado di rispondere alle diverse esigenze e agli antagonismi della popolazione. Questo dato di fatto si mostra in maniera evidentissima nella grandi nazioni che, al contrario di paesi più piccoli, non riescono a trovare soluzioni politiche per i loro problemi interetnici. Si prenda il caso della Svizzera come esempio posi-

tivo di una politica delle minoranze fin dalle sue origini storiche ⁽¹⁶⁾. Ma anche in altri piccoli paesi i conflitti interetnici appaiono più semplici e sembra poco probabile il verificarsi di una marginalizzazione politica proprio in virtù del più diretto contatto tra Stato e minoranze. Nonostante le generalizzazioni offrano sempre una uniformità non reale, tuttavia si ritiene possibile estendere questa tendenza a tutta l'Europa. Per la sua notevole estensione, l'Italia può essere considerata un vasto paese. Da nord a sud s'incontrano forme e situazioni culturalmente ed etnicamente così diversificate da far emergere una moltitudine di incompatibilità evidenti e reali ⁽¹⁷⁾. Le soluzioni adottate fin dall'unità d'Italia nel 1861 non hanno sortito risultati soddisfacenti ⁽¹⁸⁾. Inoltre il primo nazionalismo italiano, come quello tedesco, non si è mostrato attento alle concrete situazioni culturali ed etniche. Anche successivamente ci fu il tentativo da parte delle élite al governo di dar vita a un sentimento d'identificazione nazionale per agevolare l'integrazione ma non si riuscì a individuare simboli a larga diffusione in cui la popolazione potesse identificarsi. Soltanto con i metodi reazionari (specialmente durante il fascismo) adottati dai quadri dirigenti statali e messi in opera dall'apparato burocratico si è giunti a imporre dei simboli nazionali, traendone i vantaggi – in termini di potere politico ed economico – offerti da un forte Stato nazionale. Secondo Gellner (1991) la nazione non è affatto un fenomeno che si sviluppa naturalmente o un'entità sociale astorica. Essa è piuttosto il risultato di processi di «social engineering», non precede il nazionalismo ma è soltanto il prodotto dei diversi nazionalismi favoriti dallo Stato o da influenti gruppi sociali. Secondo Balibar la nazione è un progetto che nasce dalla lotta di classe all'interno del sistema mondiale e che soltanto nel XIX secolo trova la sua attuale conformazione, quella dello Stato nazionale. Con l'avvento dello Stato territoriale decadono le forme associative medievali delle corporazioni (sotto l'autorità del feudatario) e si stabilisce l'autorità statale con la conseguente centralizzazione dei poteri. L'esercizio della violenza viene monopolizzato grazie a un unico sistema amministrativo gestito attraverso la burocrazia, all'ordinamento giuridico unitario e alle forze dell'ordine (esercito e polizia) (cfr. Drubig, 1993). Da dove prese le mosse questa istituzionalizzazione e fino a che punto si trattò di un processo democratico? Anche un sistema che sembri all'apparenza democratico porta tuttavia nascosti in sé molti meccanismi di dipendenza e di repressione «in nome dell'ordine». Gellner situa nei primi anni dell'era industriale la fase più violenta del nazionalismo, e le disuguaglianze economiche, sociali e politiche sorte in quel lontano periodo non sarebbero ancora state risolte. Egli parla di

«una situazione sociale instabile nella quale si sovrappongono una serie di dolorose tensioni: si verificano forti disparità nella gestione del potere politico, nelle opportunità economiche e nell'accesso all'istruzione. Se a

queste disuguaglianze vengono poi ad aggiungersi discriminazioni di tipo etnico o culturale facilmente verificabili e altrettanto facilmente percepibili, le nuove unità emergenti si vedono costrette a raccogliersi sotto la bandiera dell'appartenenza etnica» (Gellner, 1991:165).

Nell'Italia appena fondata il governo di Roma e gli industriali milanesi costituivano le nuove élite che cercavano di entusiasmare la popolazione all'idea di Stato e al nazionalismo in un gioco di interessi politici ed economici. Le strategie amministrative centralizzate messe in atto erano lontane dalle realtà locali e più rispondenti agli interessi delle élites statali ⁽¹⁹⁾. La partecipazione popolare al processo di formazione nazionale non esulava dai confini stabiliti dal partito al governo. Alcuni strati sociali, classi o regioni risultarono più di altri vicini agli interessi della nazione, mentre coloro che ne rimanevano esclusi si ritirarono all'opposizione. I movimenti non allineati con il governo furono repressi per non mettere in discussione le nuove iniziative messe in atto dalle élite di stato. Tale atteggiamento è riscontrabile ancora oggi, nonostante le mutate condizioni storiche con la fine del fascismo e la restaurazione della democrazia. Per noi rimane sempre in primo piano il rapporto tra il centro e la periferia.

4.2. L'Italia si compone di 20 regioni, ciascuna con una propria storia condizionata sia da influssi esterni causati da guerre, migrazione e commercio, sia da uno sviluppo interno determinato da fattori quali l'interazione culturale, la disponibilità di risorse economiche e la consistenza demografica; a ciò si aggiungano gli effetti della politicizzazione e dei movimenti regionali che ne sono derivati. In conformità con situazioni così eterogenee, al momento della nascita dell'Italia non era quindi possibile rintracciare caratteristiche nazionali generali. A partire dalla «credenza nella comunanza etnica» ⁽²⁰⁾, oltre l'interpretazione istituzionalizzata (o addirittura illegale) del diritto, e fino all'ambito della cultura materiale ci si trovava di fronte a differenze radicali in cui gli antichi popoli potevano identificarsi e in nome delle quali si organizzarono: differenti modi di vita e diverse necessità ne furono il risultato. Rimanevano tuttavia alcuni fenomeni più generali come la religione o la lingua che avrebbero potuto costituire fattori di coesione nazionale, ma anche questa aspettativa andò delusa.

«Sappiamo invece con certezza che non fu sufficiente nell'Europa del secolo XIX, come poterono verificare a proprie spese i neoguelfi italiani quando tentarono di dar corpo a un nazionalismo italiano basato sul papato: fallendo nell'impresa nonostante il papato fosse di fatto un'istituzione italiana, e anzi, prima del 1860, l'unica veramente tale in tutta la penisola. Tuttavia era piuttosto improbabile che la Santa Madre Chiesa si trasformasse in un'istituzione ben determinata dal punto di vista nazionale, per non dire nazionalistico, e tantomeno sotto Pio IX» (Hobsbawm, 1991:82).

Secondo Hobsbawn la religione non necessariamente funge da connotato di un proto-nazionalismo, anche se alcune «sacre icone», nella forma di rituali o di usi collettivi, possono effettivamente valere come simbolo per il moderno nazionalismo, conferendo una concretezza a gruppi sociali altrimenti astratti:

«L'elevato valore significante delle sacre icone è del resto testimoniato dall'uso universale di semplici pezzi di stoffa colorata, cioè di bandiere, quali simbolo delle nazioni moderne, e dal fatto che compaiano puntualmente in occasioni rituali cariche di richiami profondi come gli atti di culto» (Hobsbawn, 1991: 81).

Il concetto di «sacre icone» può essere interpretato in modo diversamente ampio; queste sembrano tuttavia rientrare soprattutto nella categoria delle formazioni simboliche etniche più che in quelle del nazionalismo o del protonazionalismo. La lingua rimane quindi il solo criterio culturale per la moderna formazione dello Stato nazionale. Essa viene annoverata ⁽²¹⁾ accanto alla comune origine etnica e alle tradizioni comuni come attributo che contraddistingue una popolazione nazionale. La lingua era la prima formazione simbolica nazionale. In realtà al momento dell'unificazione d'Italia, secondo De Mauro, soltanto il 2,5 % della popolazione era in grado di parlare italiano e di usarlo come lingua quotidiana ⁽²²⁾, mentre il resto degli italiani parlava idiomi così diversi da non riuscire a comunicare gli uni con gli altri. Il 2,5 % consisteva in una « élite culturale consolidata, con una letteratura nazionale scritta e un gergo amministrativo. Queste erano appunto le basi delle rivendicazioni nazionali italiana e tedesca, benché si trattasse in entrambi i casi di 'popoli' privi di un unico Stato in cui identificarsi. In entrambi i casi, pertanto, l'identità nazionale era di tipo marcatamente linguistico... » (Hobsbawn, 1990:43). In questo caso sarebbe opportuno usare una formulazione ottativa, poiché di fatto la creazione di un'unità linguistica era l'obiettivo di una nazionalizzazione introdotta dall'alto: in un primo momento soltanto l'esigua minoranza parlante l'italiano costituiva il popolo italiano. Con la scolarizzazione e l'amministrazione pubblica l'italiano colto divenne lingua nazionale. In fondo non c'era stato nessun carattere etnico comune che avesse potuto giustificare la creazione di una nazione per le condizioni della maggioranza della popolazione. Le seguenti osservazioni in merito di Hobsbawn sono illuminanti.

«Il 'principio di nazionalità' in merito al quale i diplomatici avevano discusso e che aveva cambiato la cartina dell'Europa nel periodo tra 1830 e 1878 fu pertanto qualcosa di diverso dal fenomeno politico nazionalistico che diventò sempre più centrale nell'epoca della democratizzazione europea e della politica di massa. Al tempo di Mazzini non era molto importante che, per la maggior parte degli Italiani, il Risorgimento sem-

plicemente non esistesse come ebbe ad ammettere implicitamente Massimo d'Azeglio quando affermò: 'Abbiamo fatto l'Italia, adesso dobbiamo fare gli Italiani'» (Hobsbawm, 1990:50).

Smith (1986) si esprime dettagliatamente al riguardo della rilevanza dell'etnicità nella formazione nazionale e tratta del doppio carattere della nazione. Da un lato egli vede le nazioni come società in movimento, attive, laiche, territorialmente conchiuse, basate sulle masse popolari. Dall'altro la nazione si volge al proprio passato, per superare il senso della caducità ha bisogno di una storia e di un futuro che ritrova nel culto della natura e nel passato eroico. L'intelligenza nostalgica, in particolare, si mise in cerca di un passato ancora vivente in cui riconoscersi e si avvale di discipline quali l'archeologia e la filologia, la poesia e l'età dell'oro su cui la nazione doveva e poteva essere fondata. I monumenti della natura e della storia insieme all'eroismo aiutano a evitare la disgregazione e a facilitare la formazione di una nuova nazione grazie alla geografia etnica e alla morale etnica ⁽²³⁾.

4.3. Nell'Europa del XIX secolo, che viene gradualmente suddivisa in Stati, la Germania e l'Italia sono formazioni tarde. L'industrializzazione e la formazione statale sono in diretta correlazione dal momento che lo Stato reca un'impronta decisiva alla divisione sociale del lavoro. Dal punto di vista della «ingegneria sociale», lo Stato è l'istituzione o l'insieme di istituzioni che si occupano specificatamente dell'imposizione dell'ordine.

«Lo stato esiste là dove speciali organismi preposti al mantenimento dell'ordine come le forze di polizia e l'ordinamento giudiziario si sono separati dal resto della vita sociale. Tali organismi sono lo Stato» (Gellner, 1991:12).

Come si è già accennato pocanzi, nella compagine sociale i potenti sono contrari alla suddivisione del potere e fautori del nazionalismo. L'unità nazionale dovrebbe fondarsi sulla lingua, la cultura e l'economia quali fattori socio-politici di coesione in un determinato ambito statale. Dal punto di vista della politica interna si distingue quindi assai chiaramente il nazionalismo «autentico» dei detentori del potere da quello «adattato» dei cittadini, mentre dal punto di vista della politica estera muterà la prospettiva degli individui o dei gruppi appartenenti alla nazione. Quando si tratta di identificarsi all'interno dei confini politici e di contrapporsi ad altri, si mette in moto lo stesso meccanismo sociale che opera verso l'esterno nei confronti degli Stati confinanti ⁽²⁴⁾. La formazione di uno schema nazionalistico interno/esterno consiste nel fatto che il popolo-nazione non è semplicemente la somma di tutti i cittadini, ma si tratta piuttosto della nazione intesa come società politica (cfr. Alter, 1985:97). Anche se l'eterogeneità sociopolitica mette in discussione il concetto nazionale o nazionalistico, esso risulta rafforza-

to all'esterno da questa definizione ⁽²⁵⁾. Il fatto che un popolo nazionale sia considerato una nazione provoca al suo interno un processo di solidarizzazione e/o esclusione e non soltanto da un punto di vista socio-politico, ma anche cognitivo. Considerando il sorgere di un unico sistema mondiale ⁽²⁶⁾ (cfr. Balibar e Wallerstein, 1991), si verificarono diverse motivazioni politico sociali per la formazione di Stati nazionali e per la nascita del nazionalismo. Mentre l'Italia è un esempio di nazionalismo indotto dall'alto, si verificarono casi di formazioni statali sostenute dal basso, ovvero dal popolo o da una larga massa ⁽²⁷⁾. A tale riguardo Balibar afferma:

«Nessuna nazione possiede naturalmente una base etnica ma, con il progressivo nazionalizzarsi delle formazioni sociali, le popolazioni che queste includono, si ripartiscono o dominano, sono etnicizzate, cioè raffigurate nel passato o nell'avvenire *come* formanti una comunità naturale e in possesso di per sé di un'identità d'origine, di cultura e di interessi che trascende gli individui e le condizioni sociali» (Balibar, 1991:105 sg.)

Questa constatazione ha una validità storica generale, poiché nessuna nazione rimane indenne dal fenomeno della migrazione. Ciò che fa la differenza fra nazionalismo politico e nazionalismo etnico è la presenza o meno di un riconoscimento collettivo nei principi dello Stato nazionale. Il nazionalismo non è un fenomeno statico nella dinamica dello sviluppo storico e sociale, al contrario esso è continuamente sottoposto a un mutamento caleidoscopico, conforme al cambiamento delle situazioni e degli interessi socio-politici. Ogni volta che un gruppo sociale viene accolto all'interno di confini statali e sottoposto all'amministrazione di un governo centralizzato si verifica un «campo di tensione nazionalistica». Con questa espressione si intende in primo luogo la coesione imposta da uno Stato nazionale, a cui si contrappongono le tendenze regionali antagoniste. Drubig (1993:6) ha definito questa dinamica socio-politica come nazionalismo politico ed etnico. Lo Stato nazionale, avviando il processo di nazionalizzazione, assume la funzione propria delle sue popolazioni di «immaginare la comunanza» (cfr. Giesen 1991:199).

«Lo Stato nazionale assicura a ogni singolo membro la possibilità di collegare ogni prassi di vita individuale a legami sociali apparentemente ben visibili. La nazionalità, nel senso della comunanza, genera un'ideologia che contribuisce a legittimare dall'interno e dall'esterno l'esercizio del potere centrale e, nello stesso tempo, garantisce la trasparenza delle forme di socializzazione nelle relazioni internazionali che si vanno facendo sempre più complesse» (Drubig 1993:6).

Il fenomeno del nazionalismo non è riconducibile nelle sue potenzialità ai suoi fondamenti storici e socio-politici. Nel dibattito attuale al riguardo di queste tematiche, alla tesi di Hosbawn, secondo cui il na-

zionalismo sarebbe prossimo alla scomparsa ⁽²⁸⁾, si contrappongono Müller (1993), Miles e Comaroff che sostengono al contrario la sua rinascita. In realtà le diverse argomentazioni non si escludono reciprocamente: i nazionalismi si muovono su diversi livelli sociali e sono sottoposti a un continuo processo di sovvertimento. L'immigrazione dall'Est europeo o dai paesi extra-europei verso l'Europa occidentale è passibile di un processo di nazionalizzazione. I movimenti separatistici o irredentistici si oppongono al nazionalismo con un diverso potenziale. Essi possono essere sussunti sotto il concetto di «regionalismo» ⁽²⁹⁾, concetto di cui si è già diffusamente parlato mettendo in evidenza le motivazioni etniche e/o politico-sociali che trovano fertile terreno di coltura all'interno della relazione centro/periferia. I movimenti regionalistici hanno origine da situazioni determinate storicamente e/o da attuali circostanze critiche che l'amministrazione centrale non riesce ad affrontare positivamente, se non addirittura a peggiorare. Non si tratta soltanto di divergenze tra centro e periferia ma anche tra aree diverse, come accade per esempio in Italia tra Nord e Sud.

Robert Putnam (1993) si è occupato insieme ai suoi collaboratori Robert Leonardi e Raffaella Y. Nanetti dei movimenti regionalistici in Italia nel corso di una ricerca ventennale, giungendo alla conclusione che le differenze regionali sono fondate soprattutto sul *senso civico*. La storia, le tradizioni della vita sociale e l'autonomia amministrativa che hanno le loro radici nel nostro passato, sarebbero ancora più determinanti per il regionalismo delle motivazioni economiche. Secondo Putnam l'eredità delle istituzioni medievali ha influito in maniera rilevante sulla storia d'Italia. Nel Nord le strutture sociali e il senso della collettività hanno favorito il sorgere di un capitalismo sociale, che consiste essenzialmente in relazioni sociali orizzontali, sentimento sociale e attitudine alla collaborazione. Nel Sud la frattura tra governanti e governati, che si può far risalire alla monarchia feudale normanna, si è mantenuta fino ai nostri tempi. Le relazioni sociali poterono svilupparsi soltanto lungo l'asse verticale dei privilegi e del clientelismo. In un ambiente caratterizzato da carente spirito sociale e da un debole senso d'appartenenza ad una comunità di eguali hanno potuto trovare ricetto il «familismo amorale» e la mafia. Ma anche prescindendo da esempi così eclatanti di squilibrio, è possibile riscontrare diversi approcci regionali nei confronti delle istituzioni. La crescente sfiducia nell'organizzazione statale non è un fenomeno che ha investito soltanto l'Italia, tuttavia in questo paese l'intervento dello Stato è stato carente in molte situazioni. Originariamente in Italia si era verificata la corrispondenza tra i confini regionali, intesi come distretti amministrativi, con quelli delle regioni storiche di antica tradizione autonoma. Tuttavia il paese, dopo l'unificazione del 1861, venne governato da una struttura amministrativa centralizzata di modello napoleonico. Da allora in poi i fun-

zionari locali sono sempre stati sotto il controllo dei Prefetti nominati da Roma. Con il passare del tempo il corso della politica è mutato e nel 1970 molte competenze sono passate alle regioni ⁽³⁰⁾. La decentralizzazione, accompagnata da una gestione autonoma dell'amministrazione commisurata alle esigenze locali, non ha purtroppo dato luogo a un riequilibrio tra le regioni: le differenze non sono affatto scomparse. La ricerca di Putnam sottolinea la grande variabilità delle situazioni regionali. Mentre questo autore approfondisce lo sviluppo del regionalismo nelle sue motivazioni interne, Blaschke pone la questione nel contesto dell'Europa occidentale, guardando alla relazione tra influssi esterni e movimenti regionalistici. Il rapporto tra centro e periferia, tra governo e popolazione o tra città e campagna diventa allora di interesse primario.

Il colonialismo interno è un elemento sociopolitico di fondamentale importanza per i movimenti regionalistici e allo stesso tempo è un fattore scatenante di etnicità in favore sia del nazionalismo da parte dei colonizzatori, sia della reazione dei colonizzati contro il nazionalismo politico. Ai fini di questo saggio sarà opportuno chiarire il concetto di *colonialismo interno*. Questo nasce dalla percezione di un trattamento sfavorevole in ambito sociale e/o politico. Le regioni periferiche dell'Europa occidentale subiscono l'oppressione a cui reagiscono più o meno felicemente opponendosi al centro. Il regionalismo è un effetto del colonialismo interno e in quanto tale è un mezzo di liberazione e di emancipazione sociale. Ideologia anti-imperialistica e nazionalismo si fronteggiano in pieno antagonismo.

Secondo Lafont (1968) il colonialismo interno investe tre diverse problematiche. 1) Il normale sviluppo capitalistico comporta che la produzione nazionale – e con essa indirettamente anche la concorrenza internazionale – sia fattore determinante per la crescita economica e non la produzione locale. La meccanizzazione dell'agricoltura e l'industrializzazione non sono più commisurate sui bisogni e sulle possibilità delle popolazioni locali. 2) L'Italia, al pari di altri paesi centralizzati e accentratori, non si mostra capace di affrontare il verificarsi di una situazione critica in una regione e a reagire di conseguenza, nonostante da parte dello Stato si continui a discutere sui criteri generali di tali interventi senza riuscire a entrare nello specifico. 3) Il sistema scolastico nazionale non ha alcuna considerazione delle strutture socioeconomiche e della cultura locali. Questi tre punti hanno conseguenze rilevanti nel Sudtirolo.

Secondo il modello storico-sociale avanzato da Michael Hechter, il colonialismo interno nasce con l'industrializzazione e la creazione dello Stato nazionale. La formazione di colonie interne può avere molteplici origini, come ad esempio il diverso sviluppo economico all'interno della regione che potrebbe dipendere da una distribuzione del potere e delle opportunità non esente da privilegi. Oppure essa può

essere il frutto di una squilibrata disponibilità dei mezzi di produzione da ricondurre a distinzioni di classe o a una suddivisione etnica del lavoro. In questo senso la dipendenza regionale acquista i caratteri di un fenomeno non soltanto economico ma anche politico. Ai fini della nostra prospettiva storica è significativa la constatazione secondo la quale la divisione del lavoro tra aree marginali e centrali ha per fondamento l'identificazione etnica. Gruppi sociali vengono definiti dal centro come «altri» in senso etnico o linguistico. Hechter ritiene che la rivendicazione dell'egemonia culturale da parte dell'autorità centrale sia in grado di scatenare i meccanismi d'identificazione nella coscienza dei discriminati: tale affermazione sarà verificata più volte nel corso del presente saggio. Rispetto alle colonie interne del Mezzogiorno d'Italia e della gran parte delle isole, dove prosperavano la miseria e la criminalità organizzata, il Sudtirolo appariva in posizione privilegiata per la sua struttura rurale e per l'equilibrio della sua economia: era impossibile per il centro rendere economicamente marginale la regione. Quando però lo Stato italiano ha tentato di difendere con ogni mezzo la propria egemonia economica, politica, sociale e culturale a prezzo della stigmatizzazione etnica, i sudtirolesi hanno scorto la possibilità di opporsi contro lo sfruttamento della metropoli, rafforzando la loro chiusura con il mantenimento e l'irrigidimento dei confini etnici ⁽³¹⁾. Dal momento dell'annessione si sviluppa un movimento irredentistico che si propone di separare la regione dal sistema culturale italiano. La popolazione riscopre il valore dei simboli della propria identità e li utilizza contro lo Stato per minare la fedeltà nazionale. Blaschke ha riconosciuto tale processo e i suoi effetti socio-politici:

«Il colonialismo interno e l'etnicità sono assolutamente in grado di espletare la funzione di idea-guida politica, seppure con effetti diversi. Attraverso una tale idea è possibile unificare interessi individuali, indirizzare gli scambi commerciali di lungo periodo e provocare movimenti sociali. L'efficacia dell'etnicità e del colonialismo interno è correlata alla misura dell'introiezione della formazione dei simboli. Per questo i movimenti sociali si articolano piuttosto come movimenti etnico-politici, laddove la popolazione di una regione può disporre di una lunga tradizione di simboli interiorizzati. Ciò non esclude tuttavia che in altre regioni la formazione di simboli sia approntata in poco tempo. L'immagine sociale del mondo offerta dal colonialismo interno si differenzia totalmente da quella dell'etnicità: la prima è infatti passibile di una verifica razionale, l'altra rimane invece più vaga per la creazione di simboli etnici. I singoli elementi della formazione simbolica si raccordano emotivamente nell'individuo, sottraendosi così ad una razionalizzazione cognitiva » (Blaschke 1985:15).

La riflessione al riguardo del regionalismo e del colonialismo interno si rivela illuminante in riferimento al nostro tema: il Sudtirolo, sia come minoranza nazionale annessa all'Italia soltanto dopo 60 anni dal-

l'unificazione, sia come regione caratterizzata da una cultura rurale in netta controtendenza con l'urbanesimo predominante in Italia, presenta infatti uno sviluppo decisamente peculiare.

L'urbanesimo, che Silverman fa coincidere con il concetto di «civiltà», risponde alla tendenza propria del nazionalismo italiano a presentare la vita in città come cultura nazionale e a proporla come modello da imitare.

Per i movimenti nazionalistici dell'Europa orientale del XIX secolo, al contrario, la cultura rurale costituiva l'autentica cultura nazionale mentre l'urbanesimo rappresentava il prodotto di influssi esterni. Le élites dell'Europa orientale erano impegnate a mantenere puri i simboli della vita rurale, vale a dire la lingua e la cultura, allo scopo di favorire una larga solidarietà trasversale basata sull'interiorizzazione di tali valori. Così mentre in Italia, Spagna e Francia si afferma il centralismo, nell'Europa orientale prende il sopravvento il regionalismo.

La «civiltà» imposta in Italia dalle élites e successivamente interiorizzata dalla popolazione, espressa attraverso lingua, stile di vita, modi di comportamento e dal «sapere culturale» ⁽³²⁾, riuscì a controbilanciare le tendenze separatistiche. Il regionalismo dei paesi dell'Est europeo ebbe un ambito d'influenza limitato: l'antagonismo tra le diverse élite regionali per la supremazia impedì loro di contrapporsi uniti all'Impero ottomano e a quello Austro-ungarico (cfr. Cole, 1991:40 sg.).

L'Alto Adige era da sempre un'area rurale dove le città avevano la funzione di piazze commerciali e sedi istituzionali senza tuttavia avere una posizione di preminenza sullo *hinterland* rurale. Le competenze continuarono a rimanere decentralizzate, garantendo uno sviluppo relativamente autonomo. Aree culturalmente differenziate, come il Meranese o il territorio a sud di Bolzano, si erano di fatto reciprocamente delimitate. Frontiere e confini vennero innalzati in Alto Adige all'interno delle valli e tra i comuni. Il movimento di solidarietà ondeggiava all'interno delle associazioni a seconda degli interessi e delle esigenze politiche. Per la popolazione rimase prioritario il mantenimento della cultura rurale. Un *ethos* contadino in stretto contatto con il sapere naturalistico e la conduzione dell'agricoltura aveva dato la sua impronta alla cultura e alle strutture socio-economiche. Questa società non era in origine particolarmente politicizzata, ma manifestava una forte tendenza all'indipendenza e all'autonomia politica dal centro che avrebbe potuto minarne l'assetto rurale. Le differenze tra cultura urbana e cultura rurale sono determinanti sia per la contrapposizione tra il Sudtirolo agrario e il colonizzatore italiano orientato verso l'urbanesimo, sia per la convivenza di gruppi etnici: grazie a tali differenze è possibile mettere a fuoco diversi modelli di comportamento sociale. La discrepanza tra città e campagna si è sviluppata da un lato con la formazione degli stati nazionali e dal susseguente orientamento verso il centro, dall'altro

come conseguenza del processo d'industrializzazione. Mentre in provincia c'era disponibilità di risorse per l'industria, che poté quindi decollare, le metropoli mantennero la loro supremazia grazie al sistema di distribuzione e alle risorse del potere politico:

«La dinamica sociale delle capitali si rafforzò e aumentò la disegualianza nello sviluppo di provincia e metropoli» (Blaschke 1985: 205, citato da Mumford 1979).

Le metropoli hanno monopolizzato la cultura, l'amministrazione e l'istruzione. La ricchezza accumulata attira l'industria dell'intrattenimento, l'immagine del potere si riflette nell'architettura (cfr. Grasskamp 1979). Le grandi città determinano il sistema normativo e i suoi cambiamenti. La molteplicità delle strutture di comunicazione, dei mezzi d'informazione, delle opportunità politiche e culturali differenzia la metropoli dalla provincia. Di questo tenore è la distanza che intercorre tra il Sudtirolo e Roma, sede del governo italiano dal 1871 ⁽³³⁾; le città del Tirolo meridionale hanno in sé le stesse tendenze di cui s'è detto, ma, essendo città di provincia, ne rimangono vincolate in misura corrispondente alla loro grandezza. Un esempio di urbanizzazione nazionalistica è offerto dal complesso industriale edificato a Bolzano sotto il regime fascista agli inizi degli anni '30, con l'impiego di operai italiani nei nuovi impianti. Attratte da agevolazioni fiscali e dal basso costo dell'energia elettrica, diverse imprese del Settecentro si trasferirono a Bolzano con al seguito i loro lavoratori. Per costoro vennero edificate abitazioni nello stile italiano ⁽³⁴⁾ (cfr. Staffer e al., 1985:68): si trapiantò una cultura del vivere estranea perché s'infiltrasse in quella locale. In Sudtirolo l'agricoltura aveva condizionato le forme d'insediamento come attesta la tradizione dell'istituto ereditario limitato a un unico erede per non dividere o sconvolgere il maso chiuso. I servizi infrastrutturali delle città erano funzionalmente collegati e non avevano nulla in comune con le strutture urbane. La periferia, cioè la provincia o le aree rurali (come è il caso del Sudtirolo), vengono colonizzate economicamente e ideologicamente con il vecchio sistema a *Bloch*, come se esso fosse adeguato all'era del capitalismo. Il contadino si difende dalle crisi economiche con l'ideologia del «suolo» e della «patria», la provincia diviene *pendant* non attuale dell'industrializzazione e della modernizzazione: «provinciale» viene considerato sinonimo di arretrato. La provincia coincide con l'*hinterland* rimasto indietro, a cui peraltro si avvicinano le metropoli. Provincia e piccole città possono essere considerate *milieu* politico-culturale della provincia. Segno distintivo della vita provinciale è l'assenza dell'anonimato. La personalizzazione dei legami sociali è il fondamento del controllo sociale che, a sua volta, è da ricondurre alla valenza rurale del vicinato.

«Le norme di questo controllo derivano dalle tradizioni religiose e dalle usanze e costituiscono parte integrante del vivere quotidiano. La scarsa entità di mobilità e di dinamica sociale rendono difficoltosa la riflessione su queste regole di comportamento. I pochi livelli su cui si possono stabilire legami sociali sottostanno a una regolamentazione ferrea e durevole. Soltanto a prezzo dell'allontanamento e della stigmatizzazione sociale è possibile al singolo individuo sottrarsi a questa rigida rete. Nella provincia si realizza il dominio politico su una élite di notabili che, in caso di potere economico, sono in grado di allacciare rapporti clientelari. La politica si fonda sui rapporti personali [...] Le istituzioni politiche non si contrappongono agli abitanti come potere burocratico. Associazioni e partiti di notabili sono essenziali per prendere parte alla vita politica e non soltanto per reclutare nuovi elettori: essi realizzano il presupposto di aderire a un rudimentale sistema d'opposizione ancora esistente al di là dei legami di parentela e di prendere parte a decisioni di portata extra-locale. Naturalmente il rigido controllo sociale all'interno della provincia non significa assenza di conflittualità politica e sociale» (Blaschke 1985:207).

La scarsa complessità sociale nelle regioni rurali rende più facilmente riconoscibile il potenziale di conflittualità.

La spinta all'industrializzazione verificatasi dopo la seconda guerra mondiale ha coinvolto la periferia nella divisione mondiale del lavoro. L'industrializzazione e la gestione capitalistica dell'agricoltura ha reso marginali le aree rurali a conduzione tradizionale. La «non-contemporaneità» delle metropoli e della periferia è aumentata. I deficit funzionali degli apparati centrali dello Stato si sono ripercossi in provincia sotto la forma di crisi socioeconomiche. Con lo sviluppo del mercato mondiale l'agricoltura da economia di sussistenza relativamente autarchica si è trasformata in dipendenza dell'economia di mercato pilotata statalmente. L'incapacità dello Stato di provvedere alle necessità locali ha favorito da un lato la decentralizzazione delle competenze, dall'altro si sono sviluppate e affermate strategie per regolamentare il mercato a un livello superiore. Tale funzione è stata assunta dall'Unione Europea ⁽³⁵⁾. La marginalizzazione delle produzioni tradizionali e la creazione di una dipendenza manovrata centralisticamente sono fenomeni tipici, secondo Blaschke, per le regioni in cui si verificarono movimenti sociali che poterono essere mobilitati sull'immagine dell'etnicità e del colonialismo interno. Le strutture centralizzate poterono ampliarsi soltanto nella misura in cui lo consentì la chiusura locale in opposizione al centro. La solidarietà offerta dall'etnicità politica è stata la base per contrapporsi al nazionalismo colonizzatore e all'imperialismo.

Conclusione: riassunto sulla «eticizzazione» in Sudtirolo

Con quanto è stato detto finora si è cercato di delineare le motivazioni fondamentali che hanno portato alla formazione dell'etnicità nel

Sudtirolo. La realtà si presenta molto più complessa: si è sviluppato uno schema interno/esterno in senso etnico, ma anche sociopolitico, consolidatosi a partire dal 1919. Quando si cerca di farsi un'idea delle variazioni nell'etnicità dei sudtirolesi, ci si rende conto di tendenze storicamente contrastanti: mentre in passato gli influssi etnici provocati dai diversi flussi migratori hanno prodotto l'immagine etnica e sociopolitica ⁽³⁶⁾, l'annessione del Sudtirolo all'Italia ha innescato una presa di coscienza etnica che è andata oltre le precedenti differenze etniche e/o gli antagonismi all'interno della popolazione. Ciò significa che esigenze e/o necessità diverse o addirittura contrastanti delle popolazioni di lingua non italiana insediate nel Sudtirolo non sono state annullate ma piuttosto livellate dall'interesse comune a tutte di difendere la propria cultura e la sopravvivenza socioeconomica contro lo Stato nazionale e il suo colonialismo interno. Il piano di difesa ha utilizzato il fattore linguistico: i gruppi di lingua italiana, che d'altronde erano già insediati nel Sudtirolo prima del 1919 (ca. 7000 secondo Griebmair), vennero annoverati tra i «nemici» etnici perché parlavano la lingua «nazionale». I ladini condividevano con i tirolesi di lingua tedesca l'interesse a difendersi contro lo Stato nazionale. Questa coesione politica portò i ladini, che avevano una propria lingua e cultura, ad assumere la posizione di «colonia della minoranza nazionale». In questo fenomeno trova fondamento uno dei fattori di divergenza sociopolitica all'interno della popolazione sudtirolese. La politica etnica si è concretizzata nella costituzione della *Südtiroler Volkspartei* dopo il 1945, che è nata come partito di raccolta della popolazione di lingua tedesca con un programma d'azione anti-nazionale. Il suo obiettivo era e rimane tutt'ora l'autonomia regionale del Sudtirolo. Nel 1993 è stato votato il «pacchetto» degli statuti autonomi del Sudtirolo, un esempio molto positivo di concessioni politiche alle province il cui merito deve essere attribuito alla *Südtiroler Volkspartei* ⁽³⁷⁾. Nel corso del tempo, considerando anche la politicizzazione degli anni '70 nel segno del post '68 di respiro europeo, questo partito ha costituito la controparte delle formazioni politiche di sinistra. Mentre i gruppi di sinistra propagandavano la convivenza interetnica, la destra si irrigidiva nel sostenere la separazione etnica. Così Blaschke descrive questa tendenza:

«I gruppi della destra tentano di avanzare, con l'aiuto dell'etnicità, richieste a scapito del centro, lasciando illesi i rapporti di poteri esistenti nella regione. I gruppi della sinistra cercano di agganciare l'anticentralismo con la lotta contro le disuguaglianze politiche e sociali» (Blaschke, 1985:17).

Le tensioni tra questi due atteggiamenti politici ha influito sia nella politica intraetnica sia interetnica, e ha reso eterogenea l'immagine politica della regione. Gli individui della seconda e della terza generazione dall'annessione del 1919 hanno un'idea di seconda mano degli

eventi dell'imperialismo interno fascista e dispongono già di una esperienza di 50 anni di storia di convivenza oltre ai 50 dei padri. La quotidianità è mutata soprattutto nelle città sudtirolesi per effetto dell'acculturazione interetnica. La popolazione tedesca ⁽³⁸⁾, rassicurata sui propri diritti alla lingua e alla cultura, ha abbandonato la rigida chiusura nei confronti della popolazione italiana. Le unioni miste, ad esempio, non costituiscono più un'eccezione.

Alle ultime elezioni in Italia (20.4.1996) si è potuto rilevare che in Sudtirolo, dal punto di vista socio-politico, non si sono verificati molti cambiamenti nel corso degli ultimi 50 anni: una larga fetta dell'elettorato di lingua tedesca e di lingua italiana ha votato a favore della destra, fatto che esprime la polarizzazione dei rapporti etnici. Nell'aprile 1996 il giorno seguente la marcia degli *Schützen* al monumento della Vittoria, nel medesimo luogo si è tenuta una manifestazione del partito fascista con riferimenti etnici pesanti. Soltanto i preamboli politici sono mutati. I diritti della popolazione di lingua tedesca a fruire di un numero proporzionale di posti di lavoro e di rappresentanti nel governo locale sono prefissati, il bilinguismo nelle istituzioni è stato assicurato dall'esame di lingua obbligatorio per gli impiegati pubblici. L'atteggiamento dei diversi gruppi, tuttavia, è ancora sulla difensiva a causa dagli attentati terroristici ai tralicci dell'alta tensione e alle dighe. Il terrore di fronte ai metodi duramente repressivi dei fascisti italiani non sembra essere stato ancora dimenticato. Il ricordo dei tentativi di italianizzazione delle minoranze tedesca e ladina è ancora presente. Secondo il governo di Roma, era opportuno che la popolazione sudtirolese si armasse contro i tentativi d'infiltrazione culturale da parte degli Stati «coloniali» ⁽³⁹⁾. Durante gli anni del governo fascista Ettore Tolomei fu Commissario per la lingua e la cultura in Alto Adige. Egli redasse il programma per l'italianizzazione del Sudtirolo che comportò il divieto della lingua, degli usi e della toponomastica tedeschi, delle iscrizioni in lingua sulle lapidi funerarie, delle organizzazioni locali, della musica bandistica e così via. L'insegnamento della religione doveva essere «nazionalizzato» e l'intera popolazione doveva orientarsi sul modello centrale (Roma). La popolazione reagì con una rafforzata produzione di simboli etnici come espressione della politicizzazione etnica e del fermento antinazionalistico.

Note

(*) Ringrazio Carla Gentili per la traduzione del testo e per il suo contributo di editing che ne ha precisato alcuni passaggi. Inoltre ringrazio Pier Paolo Viazzo per la lettura e i suggerimenti preziosi.

(¹) Cfr. P.L. BERGER e TH. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, 1966.

(²) L'argomento verrà ulteriormente approfondito nel corso di questa introduzione.

- (³) «Emico» ed «etico» sono termini tratti dall'antropologia culturale che si riferiscono all'interpretazione di una cultura data dall'esterno (da non appartenenti a questa cultura) o dall'interno.
- (⁴) Dux aggiunge inoltre che il sorgere di ideologie sarebbe fenomeno consueto in epoche di mutamento storico: «Il pensiero viene fissato nelle forme tradizionali della logica e nella continuità di un linguaggio filosofico considerato sul livello astratto della riflessione. Entrambe, la logica soggiacente e la semantica articolata al livello dell'espressione, rivendicano a sé il primato della verità del passato contro le formulazioni del nuovo sapere dell'oggi e del domani non ancora sviluppate » (Dux, 1990:25).
- (⁵) Anche se le riflessioni di Dux potrebbero sembrare marginali ai fini di questo scritto, il suo punto di vista al riguardo degli uomini in società e il parallelo funzionamento dei sistemi cognitivi può offrire un notevole contributo di chiarezza alla nostra comprensione delle immagini interne ed esterne.
- (⁶) Eschilo si riferisce con questo termine alle Furie e ai Persiani, Sofocle agli animali selvatici; Pindaro lo usa per coloro che vivevano al di fuori dalla normalità greca, Aristotele per gli stranieri o per le popolazioni barbare in opposizione agli Elleni.
- (⁷) Tali tematiche sono state affrontate in modo particolareggiato da P. BOURDIEU in *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, 1979.
- (⁸) A tale proposito si rimanda ai seguenti testi di M. FOUCAULT: *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano, 1985 e *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano, 1944..
- (⁹) Dopo la pubblicazione del volume di Cole e Wolf nella traduzione italiana (1a ed.), il Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina ha dedicato una sessione del Seminario Permanente di Etnografia Alpina alla discussione de *La frontiera nascosta*, a cui parteciparono anche gli autori. Gli atti sono pubblicati in *Annali di San Michele*, 6/1993.
- (¹⁰) È in corso di pubblicazione un libro dell'antropologo norvegese Frode Fjeldsbo dedicato alle tradizioni popolari nel Sudtirolo.
- (¹¹) Erdheim definisce la «cultura» come un processo che si riversa sugli uomini e li rende sempre più dipendenti tra di loro. Egli utilizza un concetto dinamico di cultura, considerandola più movimento e storia piuttosto che struttura, e s'interessa allo sviluppo dell'economia o della prassi economica, alla socializzazione degli uomini e alla produzione di sistemi di simboli che rendono possibile la comunicazione. L'istituto della famiglia è all'origine della dinamica culturale: la famiglia tende all'incesto, che di fatto distoglie gli individui dal contrarre rapporti di dipendenza con estranei e rafforza le relazioni interne. Famiglia e cultura pongono in essere un antagonismo irrisolvibile: sono entrambe forme necessarie della convivenza umana, ma, appartenendo ciascuna a principi fondamentali, non possono essere ricondotte l'una all'altra.
- (¹²) Bourdieu porta come esempio le differenti interpretazioni date in diversi strati sociali ad attributi del tutto normali come pratico, sveglio, pulito, funzionale.
- (¹³) A questo riguarda Bourdieu fa riferimento al movimento del corpo nell'ambiente naturale/ecologico e nello spazio architettonico. Cfr. BOURDIEU, 1988:309 sg..
- (¹⁴) Ciò significa che è possibile che un'idea di Stato si sviluppi dall'etnicità di un gruppo etnico. Ne sono esempio le regioni che si considerano unità socio-politiche autonome e vorrebbero staccarsi dallo Stato centrale, come la «Union für Südtirol» con la parola d'ordine «via da Roma», che tuttavia non ha trovato un consenso allargato. Analoga tendenza aveva mostrato la «Lega Nord» agli inizi, quando propagandava il distacco del settentrione dal regime corrotto di Roma e dal Sud parassitario. Questa tendenza aveva un fondamento etnico molto traballante, irrobustito da una certa dose di razzismo. Esistono in Africa numerosi esempi di gruppi etnici che si dichiarano per l'autonomia, come in tempi recenti ha fatto l'Eritrea che da più di 30 anni lotta per l'indipendenza dall'Etiopia.
- (¹⁵) A tale riguardo si tenga conto dei seguenti autori: ANDERSON (1983), PETER ALTER (1985), ETIENNE BALIBAR e IMMANUEL WALLERSTEIN (1988), RAINER BAUBÖCK (1988), JOCHEN BLASCHKE (1984), MARIO DIANI e ALBERTO MEUCCI (1983), ERNEST GELLNER

(1983), ERIC J. HOBSBAWN (1990), HELMUTH PLESSNER (1988) e ANTHONY D. SMITH (1986). Per quanto riguarda il rapporto tra lo Stato italiano e il Sudtirolo si veda ALEXANDER LANGER (1988) e JOCHEN BLASCHKE (1984).

- (16) L'attuale politica delle minoranze in Svizzera presenta ora una certa ristrettezza di vedute per via della nuova ondata migratoria che ha investito l'Europa occidentale, e non può più essere considerata «esemplare».
- (17) Ci riferiamo alle condizioni socioeconomiche e ai diversi ambiti sociopolitici corrispondenti alla configurazione sociale, che portano con sé diverse immagini del mondo e stili di vita. Il tentativo di uniformare culturalmente le genti di una nazione viene avviato su istanze centralizzate con la relativizzazione o la negazione di realtà locali legate al proprio tempo. Ne è un esempio l'utilizzazione di una sola lingua nelle scuole e nell'amministrazione pubblica.
- (18) Il continuo verificarsi di movimenti separatistici e irredentistici nelle aree periferiche che italiane (in primo luogo i territori annessi e le isole), come pure l'affermarsi della mafia sorta come organizzazione parallela allo Stato nella Sicilia rurale, testimoniano l'incapacità dello Stato – o il suo disinteresse – ad affrontare tali problematiche e a creare alternative.
- (19) Tali interessi riguardavano ovviamente l'economia ma anche l'affermazione del prestigio, come testimoniano le mire espansionistiche coloniali e l'acquisizione delle aree di confine.
- (20) L'espressione è di Max Weber: «La credenza nella comunanza 'etnica' è molto spesso, ma non sempre, il limite di 'comunità di traffico sociale': questo limite, a sua volta, non si identifica sempre con una comunità di connubio endogama, poiché le rispettive cerchie possono avere una grandezza molto differente. La loro stretta parentela dipende soltanto da un fenomeno omogeneo, e cioè dalla credenza in uno specifico 'onore' – 'l'onore etnico' – a cui non partecipano gli estranei...» (WEBER 1995: 93). Nella moderna terminologia antropologica si parlerebbe di «sapere culturale».
- (21) Per esempio nel Dizionario dell'Accademia Ispanica (1925), citato da Hobsbawn.
- (22) Si calcola che in questo periodo la percentuale degli analfabeti raggiungeva il 75% della popolazione.
- (23) La riflessione sulle prime forme di Stato e le relative teorie, come ad esempio quella di Platone (427-347 a.C.), sarebbe sicuramente interessante ai fini della considerazione della fase pre-nazionale e della nascita degli stati moderni, ma travalicherebbe gli ambiti del presente lavoro.
- (24) Stato e nazione sono due fenomeni e due concetti strettamente collegati. Peter Alter definisce la nazione come «eine soziale Gruppe (ein Volk bzw. die Schicht eines Volkes), die sich aufgrund vielfältiger historisch gewachsener Beziehungen sprachlicher, kultureller, religiöser oder politischer Art ihrer Zusammengehörigkeit und besonderen Interessen bewußt geworden ist. Sie stellt die Forderung nach politischer Selbstbestimmung oder hat diese Forderung im Rahmen eines Nationalstaates bereits verwirklicht. Konstitutiv für Nation sind das Bewußtsein einer sozialen Gruppe (Volk), eine Nation zu sein oder doch sein zu wollen, und der Anspruch auf politische Selbstbestimmung [...] Wenn das Streben nach unabhängiger Staatlichkeit ein wesentliches Element der Definition von Nation ist, ist dies ein Hinweis darauf, daß sich Staat und Nation zwar nicht notwendigerweise gegenseitig bedingen, aber zumindest doch eng zusammenhängen» (ALTER, 1985:23).
- (25) Un proverbio arabo sulla solidarietà tribale mi suggerisce dei parallelismi nazionali: «Io contro mio fratello, io e mio fratello contro nostro cugino, io, mio fratello e mio cugino contro il resto del mondo». La dinamica sociale negli Stati nazionali dell'Occidente è senz'altro più complessa, tuttavia il principio di solidarizzazione / esclusione mantiene sempre lo stesso schematismo.
- (26) Come già accennato, esso è connesso con il fenomeno dell'industrializzazione, la cui più importante caratteristica concerne lo sviluppo di un esteso sistema di comunicazioni.
- (27) Ne offrono un esempio i paesi in cui i confini nazionali coincidono con quelli dello Stato e la cui popolazione costituisce un'unità etnica e culturale.

- (28) In riferimento alla riscoperta dell'appartenenza etnica da parte di gruppi integrati nella nazione, si potrebbe parlare di un fenomeno di disgregazione del nazionalismo. D'altra parte il progressivo affermarsi dell'Unione Europea con la prossima unificazione dovrebbe ricostituire il nazionalismo ad un livello sovraordinato. Tuttavia entrambe le tendenze vengono utilizzate secondo le necessità contingenti, rimanendo all'interno di un campo di tensioni che risente degli influssi della politica interna ed estera, talvolta con esito positivo.
- (29) Il separatismo o irredentismo sono conseguenze dei movimenti autonomistici e regionali. Tali conseguenze non si verificano automaticamente, possono essere evitate anche con la decentralizzazione dell'amministrazione, come ad esempio in Italia negli anni '70. Situazioni storiche e movimenti politici a queste collegati, come la «Lega Nord» con il suo separatismo, sono in relazione con i sintomi della recessione europea.
- (30) Ad esempio l'urbanistica, l'agricoltura, l'assistenza sanitaria con gli ospedali, i lavori pubblici, l'istruzione e lo sviluppo economico.
- (31) Secondo Hechter il rapporto tra la metropoli e la periferia che si definisce etnica presenta due facce: «Einerseits stabilisiert die ethnische Arbeitsteilung den wirtschaftlichen und kulturellen Herrschaftsanspruch der Metropole, andererseits versucht der Nationalstaat, seine politische Integrität durch die Einbeziehung der Peripherie zu stabilisieren. Die Durchsetzung des zentralen kulturellen Normsystems diffamiert die ethnisch-regionalen Sonderheiten der Peripherien und bedroht diese gleichzeitig. So behält sich das Zentrum eine Vetofunktion gegen eine zu weit gehende Anpassung «intern kolonisierter» Regionen vor, die zu einer Auflösung ethnischer Arbeitsteilung führen könnten» (HECHTER citato in BLASCHKE 1985:130). Tale fenomeno appare tanto più rilevante per il Sudtirolo, dove l'indiscutibile preminenza della cultura rurale offre un forte sostegno alla propria diversità nei confronti del centro.
- (32) Vedi oltre. Al riguardo la cognizione gioca un ruolo importante per chiarire il funzionamento o il nascere dei movimenti sociali.
- (33) L'unificazione italiana venne realizzata tra il 1850 e il 1871. Precedentemente al 1872 la capitale era stata trasferita da Torino a Firenze a causa di malcontenti nel 1864 dal Gabinetto La Marmora.
- (34) Mentre negli anni '30 i Sudtirolesi vivono ancora in gran parte in masi isolati in campagna e in case unifamiliari in città, gli italiani abitavano in paesi dove i muri esteri degli edifici erano per lo più proprietà comune, fatto che assecondava uno stile di vita collettivo.
- (35) A tale proposito si rimanda al programma dell'Unione Europea avviato recentemente, per le cui direttive in Sudtirolo non sono state più prese iniziative economiche commisurate localmente ed ecologicamente accettabili.
- (36) Nel volume *La frontiera nascosta* di J. COLE e E. WOLF il secondo capitolo intitolato *La formazione dell'identità tirolese* fornisce una visione approfondita del contesto e delle conseguenze dell'etnicizzazione in Sudtirolo. I presupposti ecologici e i processi demografici derivanti vengono presi in considerazione all'interno di un più ampio contesto territoriale, a partire dalle origini e successivamente attraverso le epoche storiche. L'origine dell'unità tirolese viene fissata al 1254, anno della presa di possesso del «dominium comitis Tyrolis» da parte dei Conti del Tirolo. Questa data può essere considerata l'inizio della «etnicità politica» di tutto il Tirolo. Tuttavia soltanto con la guerra dei contadini tirolesi del 1525-26 il senso di tale etnicità si presenta radicato anche nella popolazione.
- (37) Wolfgang Mayr scrive nell'introduzione a un suo scritto sull'autonomia del Tirolo: «Rechtsauslegern im deutschen Sprachraum gilt Südtirol als ein italienisch unterjochtes, noch zu befreiendes Land. Für Teile der Linken hingegen herrscht im südliche Tirol Apartheid. Allein schon die Bezeichnung «Südtirol» zeuge von pan-germanischem Ungeist. Südtirol als ein Hort der Reaktion. Doch beide, Rechts- und Links-extreme, liegen mit ihrer Sicht falsch. Die Südtiroler Autonomie ist zwar verbesserungs-

bedürftig, kann aber noch immer als Vorbild für andere Minderheiten in Italien gelten» (MAYR, 1995: 14). Qui ci preme leggere l'effetto sociopolitico dell'etnicità come idea-guida politica per la convivenza dei gruppi etnici in Sudtirolo. Nella sua introduzione Mayr dà per scontato che le possibili realtà etnico-politiche possano essere osservate con un metro diverso e da diversi punti di vista. Queste prospettive hanno origine dalle esperienze cognitive e dalle diverse forme di contatto etnico.

⁽³⁸⁾ La popolazione ladina è considerata tra le minoranze da proteggere. A causa della scarsa consistenza (ca. 30.000) è dipendente dalle posizioni della minoranza tedesca.

⁽³⁹⁾ A tale riguardo si veda STEINER, 1991.

Bibliografia

- P. ALTER, *Nationalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985.
- B. ANDERSON, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London/New York, 1983.
- ANNALI DI SAN MICHELE 6, «La frontiera nascosta» rivisitata. *Ecologia, Economia, Etnicità nell'Arco Alpino*, Atti del Seminario permanente di Etnografia Alpina (1° ciclo), Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, San Michele all'Adige, 1993.
- E. BALIBAR e I. WALLERSTEIN, *Razza nazione classe. Le identità ambigue*, Edizioni Associate, Roma, 1991.
- F. BARTH, «I gruppi etnici e i loro confini», in V. MAHER (a cura di), *Questioni di etnicità*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1994.
- R. BAUBÖCK, «Ethnizität, Minderheiten und Staat», in R. BAUBÖCK & T. BENEDIKTER, *...und raus bist du! Ethnische Minderheiten in der Politik*, Verlag für Gesellschaftskritik, Wien, 1988.
- R. BAUBÖCK & T. BENEDIKTER, *...und raus bist du! Ethnische Minderheiten in der Politik*. Verlag für andere (Hg). Gesellschaftskritik, Wien, 1988.
- Gesetze schaffen ehe es zu spät ist! Die Minderheiten Italiens brauchen endlich Schutz*, in Progam Nr. 186, Dez. 1995/Jan. 1996.
- J. BIELEFELD, *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hamburger Institut für Sozialforschung, Junius, Hamburg, 1992.
- J. BLASCHKE, *Volk, Nation, interner Kolonialismus, Ethnizität. Konzepte zur politischen Soziologie regionalistischer Bewegungen in Westeuropa*, Express Edition, Berlin 1985.
- P. BOURDIEU, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. (Paris, 1979) Suhrkamp Frankfurt/Main 1988.
- P. BOURDIEU, *Sozialer Raum und «Klassen»*. *Leçon sur la leçon*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1985.
- E. CASHMORE, (Ed.) *Dictionary of Race and Ethnic Relations*. Routledge, New York/London, 1988 (1984 erste Auflage).
- A. COHEN, *The Lesson of Ethnicity*, in ders. (Hg.) *Urban Ethnicity*, Travistock, London, 1974.
- J. COLE e E. WOLF, *La frontiera nascosta. Ecologia e etnicità fra Trentino e Sudtirolo*, Roma, 1994, 2ª ed.
- J. COLE e E. WOLF, *Die unsichtbare Grenze. Ethnizität und Ökologie in einem Alpental*, Folio, Wien - Bozen, 1995.
- J. COLE, «Ethnische Prozesse und Kapitalistische Entwicklung», in R. JOHLER, L. PAULMICHL, B. PLANKENSTEINER (a cura di), *Südtirol im Auge der Ethnographen*, Wien/Lana, 1991.
- J. COMAROFF, *Perspectives on Nationalism and War*, (Hg. John L. Comaroff und Paul Stern), Gordon and Breach harwood academic, Buffalo N.Y., 1995.
- U. CORSINI & R. LILL, *Südtirol 1918-1946*, Hg. Autonome Provinz Bozen – Südtirol. *Athesiadruck*, Bozen, 1988.
- T. DE MAURO, *Storia linguistica dell'Italia unita*, (1863), Laterza, Bari, 1963.

- M. DIANI e A. MEUCCI, *Nazioni senza Stato. I movimenti etnico-nazionali in Occidente*, Feltrinelli, Milano 1983.
- G. DUX, *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1982.
- K. EGGER, *Zweispachigkeit in Südtirol*, Athesia, Bozen, 1977.
- M. ERDHEIM, *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethno-psychoanalytischen Prozes*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1984.
- M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano, 1985. (4ª ed.).
- M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano, 1994, (2ª ed.).
- C. GATTERER, *Im Kampf gegen Rom. Bürger, Minderheiten und Autonomien in Italien*, Europa Verlag Wien, 1968.
- C. GATTERER, *Schöne Welt, böse Leut. Kinderheit in Südtirol*, Molden Wien/München, 1977.
- C. GEERTZ, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987.
- E. GELLNER, *Nationalismus und Modern*, Rotbuch, Berlin, 1991.
- B. GIESEN, *Die Entdinglichung des Sozialen*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1991.
- GLAZER, N. & D.P. Moynihan, *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press Cambridge, MA., 1975.
- A. GRAMSCI, *Lettere dal carcere*, Einaudi, Torino, 1975.
- D.J. GRASSKAMP, *Zur Dialektik von Metropole und Provinz. Kultur ist das Niveau sozialer Beziehungen*, in «L'76» Nr. 11 (1977).
- H. GREISSMAIR, *Der Tiroler Volkscharakter*, in «Der Schlern», 45 Athesia Verlag, Bozen, 1971.
- H. GREISSMAIR, «Das Bild des Tirolers im 19. Jahrhundert», in *Tirol im Jahrhundert nach Anno Neun. Beiträge der 5. Neustifter Tagung des Südtiroler Kulturinstitutes*, Hg. Egon Kùhebacher, Schlern Schriften 279, Universitätsverlag Wagner, Innsbruck, 1986.
- H. GREISSMAIR, *Volkskultur in Südtirol. Verbindendes und Trennendes zwischen den Volksgruppen*, in «6. Konferenz deutscher Volksgruppen in Europa in der Akademie Sankelmark», Hg. Alexander Ritter – Institut für Regionale Forschung und Information im Deutschen Grenzverein e V., 1989.
- P. GUICHONNET, *Storia e Civiltà delle Alpi. Destino Umano*, Jaca Book, Milano, 1987.
- M. HECHTER, *Internal Colonialism. The Celtic Fringe in British National Development 1536-1966*, London, 1975.
- E. J. HOBSBWAN, *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino, 1991.
- T. HOFER, «The Creation of Ethnic Symbols from the Elements of Peasant Culture», in P. SUGAR (Hg.), *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*, Santa Barbara/Oxford, 1980.
- M. HROCH, «Das Erwachen kleiner Nationen als Problem der komparativen sozialgeschichtlichen Forschung», in H.A. Winkler (Hg.), *Nationalismus*, 2 Aufl., Königstein/Ts.: 155-172, 1985.
- R. JOHLER & andere (Hg.), *Südtirol im Auge der Ethnographen*. Edition per Procura, Wien/Lana, 1991.
- A. KALPAKA & N. RÄTHZEL, *Die Schwierigkeit nicht rassistisch zu sein. Rassismus in Politik, Kultur und Alltag*, Dreisam Verlag, Köln, 1994.
- F. KRAMER, *Identität*, in «Wörterbuch der Ethnologie», Bernhard Streck (Hg.) DuMont, Köln, 1987.
- F. LA CECLA, *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Laterza, Bari, 1995, (1ª ed.), 1988.
- F. LA CECLA, *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*, Eléuthera, Milano, 1993.
- R. LAFONT, *La Révolution Régionaliste*, Paris, 1967.

- A. LANGER, *Volksgruppen- und Minderheitenpolitik. Südtirol nach dem «Paketabschluß»*, in «Bauböck», 1988.
- W. LONGSTREET, *Aspects of Ethnicity. Understanding Differences in Pluralistic Classrooms*, Teachers College Press New York/London, 1978.
- W. MAYR, *Reformwüding und doch vorbildlich. Südtiroler Autonomie als Modell des Minderheitenschutzes*, in «Progrum» Nr. 186 Dez. 1995/Jan., 1996.
- M. MAUSS, *Soziologie und Anthropologie*, Ullstein Frankfurt/Main, Berlin, Wien 1978 (franz. Originalf., 1950).
- W. MORRIS Ch., *Symbolik und Realität*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1981.
- H. MÜLLER, «Rasse, Ethnos, Kultur und Nation: Eine Phänomenologie zentraler Begriffe im Diskurs um die Migrationsgesellschaft», in: M.J. GORZINI & H. MÜLLER (Hg.), *Handbuch zur interkulturellen Arbeit*, (World University Service. Deutsches Komitee e.V.) 52-69, 1993.
- L. MUMFORD, *Die Stadt. Geschichte und Ausblick*, Berlin, 1979.
- R. NAROLL, *Ethnic Unit Classification*, in «Current Anthropology», vol. V, 1964, n. 4.
- D. PARKIN (Ed.), *Semantic Anthropology* ASA 22, Academic Press, London, 1982.
- J. PIAGET, *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie*, Suhrkamp Frankfurt/Main, 1988, (erste Ausgabe, 1970).
- H. PLESSNER, *Die Verspätete Nation*, Suhrkamp, Frankfurt 1988.
- R.D. PUTNAM, *Tradizione civica nelle regioni italiane*, Mondadori, Milano, 1993.
- P. RÖSCH, *Zur Situation der Brauch-Forschung in Südtirol*, in «Jahrbuch für Volkskunde und Museologie des Bezirksheimatmuseums Spittal/Drau», 4/1990.
- M. SAHLINS, *Islands of History*, Chicago, University Press, 1985.
- M. SAHLINS & Service E., *Evolution and Culture*, Ann Arbor, 1960.
- S. SALVI, *Le lingue tagliate*, Rizzoli, Milano, 1973.
- S. SILVERMAN, *Three Bells Of Civilisation. The life of an Italian Hill Town*, New York/London, 1975.
- A. SMITH, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford, 1986.
- W. SOLLORS (Ed.), *The Invention of Ethnicity*, Oxford University Press, New York/Oxford, 1989.
- R. STAFFLER u. a., *Geschichte Südtirols. Das 20. Jahrhundert: Materialien, Hintergründe, Quellen, Dokumente*, Lana/Bozen, 1985.
- M. I. STEINER, «"Als unsere tapferen Truppen nach Bozen und Meran kamen". Zur Entwicklung des ethnischen Bewusstseins in Südtirol», in R. JOHLER u.a. (Hg.), *Südtirol im Auge der Ethnographen*, Edition per Procura Wien/Lana, 1991.
- L. STEURER, *Südtirol zwischen Rom und Berlin 1919-1939*, Europaverlag, Wien/München/Zürich, 1980.
- L. STEURER, *Tedeschi, Partigiani, Popolazioni nell'Alpenvorland (1943-1945)*, Istituto Veneto per la Storia della Resistenza. Annali 1982-1983, Marsilio Editori, 1983.
- J. STEWARD, *Basin Plateau Aboriginal Socio-political Groups*, Washington, 1938.
- O. STOLZ, *Die Begriffe Land, Staat und Volk in der Geschichte Tirols*, in «Der Schlern» 21 Jg. Heft 6, Bozen, Juni 1947.
- E. TONKIN (Ed.) *History and Ethnicity*, ASA Monographs 27 Routledge London/New York, 1989.
- P. VIAZZO, *Comunità alpine, Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo a oggi*, Il Mulino, Bologna, 1990.
- M. WEBER, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995.
- B. L. WHORF, *Sprache-Denken-Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie*, Rowohlt's Enzyklopädie, Hamburg 1963 (engl. Orig., 1956).

Museografia alpina «*in progress*»: il gruppo MUSALP

Gruppo Internazionale di collegamento e di studio tra museografi, studiosi e testimoni della cultura alpina: Alpi, Carpazi, Pirenei

di Roberto
TOGNI

Il Gruppo MUSALP è un gruppo internazionale e interdisciplinare di studio, fondato a Trento presso la Facoltà di Lettere nel 1991, coinvolgente musei, museografi, museologi, docenti universitari, studiosi e depositari di esperienze di diversa specialità (tra cui alcuni pastori o contadini assurti a importanti ruoli culturali e sociali, che abbiamo chiamato «profeti»), interessati all'approfondimento della cultura dell'Arco Alpino in senso lato, cioè fino a coinvolgere i Carpazi e i Pirenei.



Premessa

Il popolamento delle Alpi data da epoca preistorica, come attestano ritrovamenti e numerose campagne di scavo. L'abbondanza di foreste, di selvatici, di pascoli, di acque nonché di metalli; la buona insolazione soprattutto sul versante cisalpino; la posizione geografica nodale rispetto a tutta l'Europa, sono tra i vari elementi che hanno favorito questo precoce popolamento. Ma le popolazioni stanziali alpine dovettero ben presto esprimere un notevole acume strategico. Infatti già all'epoca dei romani si riscontra in questa gente la consapevolezza di poter chiedere a Roma autonomie, garanzie e privilegi in cambio della utilizzazione dei valichi e della loro efficienza. In seguito le strade sono state percorse dai pellegrini, ma anche dai mercanti. I legami che ne conseguono non sono solo religiosi, ma politici ed economici.

Nasce una precoce fioritura di nuove professionalità: spedizionieri, addetti ad attività di servizio, conducenti di cavalli, commercianti. Viceversa, nei secoli XV e XVI, con l'affermarsi delle città, le comunità periferiche alpine entrano in crisi. Inoltre i traffici alpini e l'agricoltura montana subiscono un forte rallentamento per il sopraggiungere di un mutamento climatico che va sotto il nome di «piccola glaciazione», mentre le merci dirette al nord Europa hanno preso la via più comoda del mare.

Cominciano allora le migrazioni massicce, mentre chi resiste sul posto continua a operare nella zootecnia o si specializza nei vari generi di mano d'opera, secondo un'organizzazione comunitaria molto evoluta. Le maestranze specializzate, infatti, si dividono il territorio alpino

secondo aree ben precise. Nascono, a ulteriore difesa del proprio lavoro, i gerghi di mestiere, mentre i lavoratori diventano ambulanti perché vanno ad offrire il loro lavoro anche in territori lontani.

Ecco perché, se oggi si analizza il panorama dei *musei alpini*, si riscontra in essi la presenza di una vasta gamma di materiali, di documenti e di testimonianze di vario genere in ordine ad una antica e spiccata attitudine della gente di montagna a produrre manufatti: oggetti di uso comune, strumenti di lavoro, generi vestiari, arnesi, macchine semplici, materiali edili caratteristici, come le *scandole* o tegole di legno; le *piode* o tegole di pietra di diverso spessore; i manufatti ad intreccio; i ferri battuti. Si aggiunga la capacità di esercitare l'arte del capomastro, dello stuccatore e del frescante, del cioccolataio, dello stagnino, del boscaiolo, del minatore, ecc. esercitata non solo sulle Alpi, ma di qui soprattutto esportata in varie parti d'Europa.

Queste e altre sono le ragioni che fanno delle Alpi un territorio con presenza di una vastissima rete di musei locali. Ma stranamente i confini geografici, politici e linguistici hanno finora troppo spesso impedito una sufficiente conoscenza reciproca e un proficuo scambio tra i museologi e gli studiosi.

Sono molte le istituzioni scientifiche, le università e i singoli studiosi che da tempo studiano le Alpi, nell'ambito di diversi stati e delle loro diverse aree linguistiche. Il Museo di S. Michele all'Adige è uno di questi qualificati istituti.

Nell'ultimo dopoguerra, com'è noto, a seguito della istituzione delle Regioni, sono state fondate e hanno incominciato ad operare, sul fronte dei trasporti, dell'industria e della cultura, tre Comunità di lavoro ufficiali promosse dai governi di tre raggruppamenti delle regioni alpine: la COTRAO (Comunità di lavoro tra le Alpi occidentali); l'AR-GEALP (Comunità di lavoro tra le Alpi centrali); l'ALPE-ADRIA (Comunità di lavoro tra le Alpi orientali).

Organismi che hanno operato e operano bene nell'ufficialità, con quanto di positivo e anche di negativo che essa comporta. Peraltro la tripartizione, assieme a qualche difficoltà burocratica e linguistica, non sempre approdano a quei collegamenti diretti, agili e interpersonali tra operatori e studiosi che sarebbero auspicabili.

Scopi di MUSALP

Senza ovviamente pretendere di porci in concorrenza con le tre Comunità di lavoro citate sopra, all'interno della nostra attività di ricerca e di docenza museografica presso la Facoltà di Lettere di Trento e in collaborazione con colleghi museologi, accademici e specialisti di varia estrazione di Francia, Svizzera, Austria, Italia, Slovenia, Croazia, Transilvania

romena e Spagna (Pirenei), abbiamo voluto promuovere questo *gruppo di studio permanente* denominato MUSALP, allo scopo di porre le basi per nuove occasioni di conoscenza, di scambi, di verifiche e di lavoro correlato e concreto a livello internazionale e interdisciplinare.

I nostri *scopi* essenziali, così come li abbiamo concepiti inizialmente, possono essere riassunti nel modo seguente:

1) favorire la conoscenza reciproca dei differenti musei, degli operatori culturali che li animano o li ispirano, di altri operatori, studiosi e ricercatori, del mondo universitario e non, comunque interessati a questi temi;

2) contribuire al movimento che è nato attorno alla sigla *Premières rencontres européens des musées d'ethnographie* (Parigi, *Musée des Arts et traditions populaires*, febbraio 1993), a cui abbiamo dato la nostra collaborazione;

3) concepire e avviare ricerche concordate su temi comuni quali quello, ad esempio, della transumanza, degli insediamenti, della salvaguardia del territorio e delle culture locali di fronte al gravissimo processo di distruzione in atto, della ricerca di nuovi ruoli per la cultura e per la gente della montagna;

4) concepire e realizzare eventuali mostre collettive che potrebbero avere per tema un argomento comune (S'era pensato all'*Uomo selvatico-L'homme sauvage-Wilder mann*; a una *Mostra fotografico-documentaria* che costituisse una sorta di *disegno e censimento del vasto panorama delle collezioni e dei musei esistenti sulle Alpi*, o ad altri temi monografici, quale quello di certe specifiche *attività artigianali e migratorie*).

Primi aderenti

Una serie di contatti ha dato luogo ad una prima lista di aderenti che non aveva carattere definitivo e che è andata gradualmente ampliandosi fino a superare la cinquantina.

Dall'elenco è emersa subito la pluridisciplinarietà e il confronto che vuole indirizzarsi anche all'Europa al di là e al di qua delle Alpi: Alpi come «cerniera» tra il Mediterraneo e il continente europeo, come «spina dorsale» dell'Europa stessa, non come barriera.

Alcuni specialisti hanno accettato di essere attori in prima persona, altri di fungere da consulenti scientifici ai quali poterci rivolgere in momenti di necessaria e specifica verifica. Così Gian Battista Bronzini, direttore della rivista «*Lares*» e professore universitario di Tradizioni popolari; Paul Guichonnet, francese, emerito geografo dell'Università di Ginevra; Carlo Poni, storico dell'economia, Università di Bologna; Cinzio Violante, medievalista emerito dell'Università di Pisa; Alberto Mario Cirese, antropologo dell'Università di Roma; André Desvallées, museologo, collaboratore del noto George Henri Rivière; Jacques Hai-

nard, museografo direttore del Museo etnografico di Neuchatel; Giuseppe Šebesta, fondatore del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina; Eugenio Turri, scrittore, esploratore e direttore di collane dell'Istituto Geografico De Agostini di Novara; e molti altri.

Aderenti a MUSALP

Cristian Abry, Centre alpin et rhodanien d'ethnologie, Grenoble.
Giuliana Andreotti, geografa, Facoltà di Lettere Trento.

Vittorio Barazzotto, Assessore comunale alla Cultura, Biella. *Piero Bassetti*, ex-Presidente Regione Lombardia, ex-Presidente Camera di Commercio, Milano. *Klaus Beitzl*, ex-Direttore Österreichisches Museum Volkskunde Wien. *Ingold Bauern*, Bayerisches Nationalmuseum, Monaco di Baviera. *Elio Bertolina*, antropologo delle Alpi, «Loisir», Milano. *Alexis Betemps*, Bureau régional d'ethnologie et linguistique, Aosta. *Jean Blanc*, esperto di pastorizia e parchi delle Alpi, Les Hauts de Courbons, Digne (F). *Luisa Bonesio*, filosofa-antropologa, Milano. *Laura Bonin*, antropologa, Facoltà di Sociologia, Trento. *Josef Maria Boya*, ex Direttore Ufficio Musei Etnografici Catalani, ora al Museu de Historia Catalunya, Barcellona. *Gian Battista Bronzini*, professore di Tradizioni Popolari, Direttore «Lares», Università di Bari.

Cornelio Bucur, senatore, Directeur Musée «Astra» Civilisation Populaire, Sibiu (Romania). *Gustavo Buratti*, linguista minoranze alpine, Biella (Italia). *Gauro Coppola*, professore di storia economica Università di Trento. *Bernard Cretaz*, conservateur Musée Ethnographie alpine, Ginevra. *Roger Desbiolles*, Musée Paysan, Viuz-En-Sallaz (France). *André Desvallées*, muséologue chargé de mission, Paris. *Jean Claude Duclos*, Conservateur en Chef au Musée Dauphinois, Grenoble. *Carlos Feixa*, antropologo, Universitat, Vieilla (Spagna). *Ivan Fassin*, antropologo, Sondrio. *Francesco Fedele*, antropologo preistorico delle Alpi, Università Napoli, Torino. *Gaetano Forni*, storico dell'agricoltura, Centro di museologia agricola, Milano. *Walter Frigo*, ex Direttore Parco Nazionale dello Stelvio, Bormio. *Damodar Frlan*, Conservateur Ethnografski Muzeum Zagreb (Croatie). *Theo Gantner*, ex Directeur Volkskunde Museum, Basel. *Fabio comm. Giacomelli*, presidente FederBIM, Trento. *Diego Giovanoli*, architetto, Ufficio tutela architettura popolare, Coira (CH). *Gian Paolo Gri*, professore di etnologia Università di Udine, Udine. *Paul Guichonnet*, professore di geografia Università di Ginevra, Bonneville (F). *Jacques Guidon*, «Lia Romantschia», Zerne (Suisse).

Jacques Hainard, Directeur Musée d'Ethnographie, Neuchatel (Suisse). *Giovanni Kezich*, Direttore Museo Usi e Costumi della Gente Trentina, S. Michele all'Adige. *Montserrat Iniesta*, architetto dei musei etnografici, Vieilla (Spagna). *Gianni Isola*, professore di Storia contemporanea Facoltà di Lettere, Trento.

R. Johler, Institut für Volkskunde, Wien. *Michele Lanzinger*, Direttore Museo Tridentino di Scienze Naturali, Trento. *Andrea Leonardi*, professore di storia economica, Università di Trento. *Roberto Leydi*, professore di etnomusicologia, Università di Bologna, abitaz. Milano. *Jon Mathieu*, Association pour l'histoire des Alpes, Luzern. *Herlinde Menardi*, Conservatrice Volkskunde Museum, Innsbruck. *Carlo Milvio*, medico, esperto delle Alpi e Presidente della «Pro Grigioni Italiano», Brusio (CH). *Mottana Annibale*, presidente Parco Stelvio, Università di Roma. *Pietro Nervi*, professore di Economia agricola e forestale, Facoltà di Economia, Trento. *Maria Luisa Pedrotti*, preistorica, Facoltà di Lettere, Trento. *Franco Pedrotti*, Botanico delle Alpi, professore dell'Università di Camerino (Macerata). *Giovanni Pini*, giornalista, esperto di montagna, Milano. *André Pitte*, Editore, esperto di transumanza, Die (Francia). *Carlo Poni*, professore di Storia economica, consulente del Museo della Civiltà Contadina di Bentivoglio, Bologna. *Paolo Prodi*, Storico moderno Istituto di Studi Storici Italo-Germanici, Trento. *Siegfried de Rachewiltz*, etnografo, Direttore Castel Tirolo e Museo del Pane, Tirolo (BZ). *Paolo Raineri* medico, cultore di studi alpini ex-assessore alla Cultura, Chiavenna (SO). *Anna Ratti*, Biblioteca Cantonale, Coira (Suisse). *Alberto Ricci*, Direttore del coordinamento del Parco Nazionale Stelvio, Bormio. *Roberto Scagno*, professore di Lingua Romana, Facoltà di Lettere, Trento. *Inija Smerdel*, Direttrice Museo Etnografico di Lubiana (Slovenia). *Italo Sordi*, etnografo, Milano. *Roberto Togni*, museologo Facoltà di Lettere, Trento. *Giuseppe Šebesta*, etnografo, museografo fondatore Museo S. Michele, Trento. *Eugenio Turri*, geografo esploratore, scrittore, Cavaion (Verona). *Verdellotti Mauro*, architetto museologo, Biella. *Cinzio Violante*, storico medievale Università, Pisa. *Otto Wienzenried*, Courte Naiche (Jura, Suisse). *Francesco Zambon*, Filologo, professore alla Facoltà di Lettere, Trento. *Chiara Zerbi*, Geografa Università di Milano, Saronno (Milano). *Mario Ziliani*, pastore transumante, Oberholz, ZH-Bulach-CH, Abit. Piancamuno (BS).

Testimoni particolari

Speciali punti di riferimento concreti li abbiamo cercati in alcune personalità (già citate nell'elenco) non accademiche, ma che hanno svolto ruoli «profetici», conducendo esperienze di avanguardia sulle Alpi. Così, lo svizzero *Otto Wienzenried*: contadino, artista, filosofo, autodidatta, vissuto dai 50 ai 75 anni con la moglie Elvira a quota 1800 nei pressi di un villaggio particolarmente isolato e in condizione di assoluta autosufficienza. Così *Jean Blanc*, di Digne, Alpi francesi, pastore, poeta e contadino, divenuto scrittore consulente del Ministero francese dell'ambiente in materia di parchi naturali. Così *Mario Ziliani*, pastore bresciano tuttora attivo in una particolare forma di transumanza invernale nel cantone Zurigo.

Coordinatori di MUSALP

Fungono da coordinatori, senza rigidità burocratiche, lo scrivente Roberto Togni, Jean Claude Duclos, conservatore del Musée Dauphinois di Grenoble e Corneliu Bucur, direttore del Museo romeno di Sibiu, ora anche senatore.

Una delle caratteristiche principali di MUSALP consiste nella autonomia scientifica e culturale dei suoi aderenti, nella agilità organizzativa, nell'autofinanziamento di partenza. L'attenzione e la spinta dell'Università degli Studi di Trento è venuta principalmente dalla Cattedra di Museografia; in seguito da singole cattedre delle Facoltà di Sociologia e di Economia.

Alle Province autonome di Trento e Bolzano e ad altri enti, nonché all'Università di Grenoble, all'AIMA (Association Internationale Musées d'Agriculture) e ad altri enti, MUSALP offre la propria collaborazione.

In particolare nei confronti del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, MUSALP intende stabilire un rapporto preferenziale nelle modalità che saranno possibili, del resto già avviate.

L'iniziativa era stata salutata positivamente dal *Decimo Congresso Mondiale dell'AIMA (Association Internationale des Musées d'Agriculture, Icom-Unesco)*, settembre 1992, ente di cui chi scrive è stato presidente e ora è vicepresidente, mentre consiglieri sono il Bucur e il Duclos. Analoga accoglienza ha avuto presso *Le Monde Alpin e Rhodanien*, presso il *Centro di Museologia agricola di S. Angelo Lodigiano* diretto da Gaetano Forni e presso l'*Associazione Nazionale Musei Italiani*.

Recentemente, in occasione dell'importante *Colloque de l'Association pour l'Histoire des Alpes*, svoltosi a Grenoble il Settembre 1997, il gruppo MUSALP è stato inviato nella persona dello scrivente e di Jean Claude Duclos a partecipare alla *Table ronde* sui «Musei delle Alpi» e in quell'occasione è stata sancita la collaborazione successiva con l'Associazione.

Alcuni temi sui quali si è cominciato a riflettere

- a) Pastorizia e transumanza: temi forti delle Alpi e oggetto di nuove iniziative;
- b) villaggi e musei di Romania;
- c) attività pedagogiche sulle Alpi (territorio, storia, cultura) per i ragazzi di città (cfr.: Viuz, France).

La transumanza (sintesi dell'articolo di Jean-Claude Duclos apparso su «Lares», XLI, n. 2, Aprile - Giugno 1995, pp. 221-231)

Duclos annuncia una ricerca recentemente avviata sulla transumanza, tuttora superstita sulle Alpi francesi, in concomitanza con una

singolare iniziativa che potremmo definire «promozionale». Questa si caratterizza per l'invenzione di una «Fête de transhumance» (Festa della transumanza): un episodio il quale, al di là dell'aspetto spettacolare, costituisce un evento culturale. Infatti, accanto al fatto curioso o spettacolare del transito nella cittadina di Die di un gregge di circa duemila pecore, vede un serio svolgimento di colloqui scientifici, di discussioni e di concerti a base di repertori del mondo popolare e pastorale. Quest'anno si sono avute anche letture tratte da componimenti poetici o da prose di tema pastorale, opera dei pastori stessi.

Die, cittadina che vanta una antica origine romana, ora famosa per la produzione di un vino molto rinomato, *la Clarette*, da secoli è punto nevralgico di una fitta transumanza, oggi assottigliata, ma non ancora estinta, che proviene dalle pianure della Francia meridionale ed è diretta al massiccio del Versors.

Il *Musée Dauphinois* di Grenoble e il suo vice-direttore, Jean Clau-de Duclos, hanno avuto una larga parte nel varo dell'iniziativa. Ma è stato determinante l'impegno volontario di molti abitanti di Die e di altrove, tra cui pastori, allevatori ovini e animatori culturali, radunati in quella che risulta essere la prima e unica associazione di pastori e allevatori di pecore, dal nome *Draille*, con sede a Die, presidente André Pitte, a cui si deve la paternità della felice idea di organizzare la festa della transumanza.

Chi, come noi, ha assistito anche solo ad una delle manifestazioni, nella fattispecie quella del 1993, può testimoniare la serietà di entrambi i momenti della manifestazione: il *seminario* svoltosi venerdì 25 giugno sul tema *transhumance et littérature* e, il giorno successivo, sabato 26 giugno, alle ore 8, la «sfilata» del gregge (*la grande traversée du troupeau*) lungo la via principale della cittadina. Nel colloquio si sono intrecciate letture e interpretazioni letterarie «colte» con testimonianze «vernacolari»: le une e le altre intervallate dal commento di uno strumento musicale su temi pure ispirati al mondo pastorale.

Intenso e di alta qualità è stato il concerto serale nella cattedrale: notevoli soprattutto le esecuzioni del cantante basco e di un gruppo proveniente dalle Ande, portatore di un messaggio di profonda «religiosità cosmica», volutamente espresso e commentato dagli interpreti stessi durante le pause musicali. La componente spettacolare stessa che si accompagna all'invenzione di questo richiamo turistico «diverso», «culturale», e la realizzazione del momento associativo tra pastori superstiti sono di per sé elementi positivi sufficientemente evidenti.

Ma ciò che più importa sottolineare è che, in questo caso, gli studi che già hanno accompagnato e accompagneranno l'iniziativa hanno visto riuniti assieme museografi, etnografi, studiosi di varia specializzazione e pastori. In tale contesto antiaccademico di colloquio diretto con gli attori veri della transumanza, cioè con la promozione di incon-

tri intrecciati tra diverse competenze, su scala nazionale e internazionale, si è iniziata la raccolta di preziose testimonianze, ivi compresa quella di antiche rivalità tra pastori transumanti e allevatori stanziali. E MUSALP offrirà la sede di ulteriori approfondimenti.

Villaggi e musei etnografici di Romania

Altro tema affrontato nel medesimo numero di «*Lares*» già citato (1995, pp. 201-219), è stato quello dei villaggi e dei musei etnografici della Romania.

Trattasi di un *Resoconto di viaggio* redatto a seguito di una delle nostre otto visite di studio in Romania (tra il 1977 e il 1994): paese che conserva singolari patrimoni di ambiente montano e vallivo, di cultura tradizionale e di umanità.

Numerosi e importanti sono i musei etnografici, sia a padiglione che a cielo aperto: Bucarest, Golesti, Sibiu, Sighetu, Bran, Brasov, Suceava, Cimpulung, Oradea, Slobozia, Focsani e altri.

Una lunga tradizione di studi etnografici, antropologici e museografici, non sopita neppure sotto gli anni della terribile dittatura, pone questi musei ai primi posti tra quelli di tutta l'Europa. Una recente prova è data dalla particolare menzione che il Premio Museo Europeo dell'anno 1993 ha conferito al Museo a cielo aperto di Dumbrava Sibiului, presso Sibiu, oggi intitolato *Museo «Astra» della civiltà romena*, precedentemente chiamato Museo della tecnica popolare.

Ma al di là dei musei esiste un estesissimo patrimonio di villaggi di notevole interesse, sia per quanto riguarda il contesto naturale, sia il loro tessuto, sia per la tipologia delle singole abitazioni, ricche di ornamenti, di ceramiche e di tessuti artigianali. Le foreste, la flora e la fauna sono vergini, ed esiste tuttora una pastorizia produttiva nella quale sopravvivono forme arcaiche di allevamento, sia stanziale che in transumanza.

Una faccia della Romania che non è quella a noi nota tramite i servizi giornalistici, caratterizzata dai disastri del regime comunista e dalle lotte per la liberazione. Ma un volto romeno più vero, che è tutto da scoprire, da amare e da proteggere contro il rischio di gravi contaminazioni e speculazioni provenienti dall'Occidente.

Le strade non sono perfette, tuttavia si percorrono bene. Mancano autostrade, ma il traffico è scarso. Un turista amante della natura e dell'antropologia del paesaggio, troverà angoli deliziosi e accoglienza splendida da parte di una popolazione di piccoli contadini e di pastori presso i quali si conservano valori altrove perduti.

Relativamente più noti e oggetto di un certo flusso turistico straniero sono i numerosi monasteri: ricchi di cicli pittorici interni e talora

esterni, soprattutto nella parte nord-orientale del paese, la Bucovina. Ma le monache e i monaci ortodossi che li abitano esprimono anch'essi un atteggiamento di ospitalità uguale a quello della gente di paese: una virtù più rara da incontrare nelle comunità religiose occidentali.

Pedagogia per le Alpi (Viuz en Sallaz, Museo e Centro di documentazione dell'Alta Savoia)

Segnaliamo per ultimo un'esperienza di attività pedagogiche che si svolgono a Viuz en Sallaz, in Alta Savoia (Francia) sul tema delle Alpi: destinatarie le giovani generazioni urbane: *Come educare alla cultura alpina*. Si tratta di una straordinaria iniziazione dei giovani studenti della metropoli parigina alla cultura alpina nel corso delle «settimane bianche» sulle nevi savoiarde.

Il Centro culturale e di documentazione del Museo di Viuz en Sallaz si segnala non tanto per la collezione, di misura ridotta, essenziale, ma per l'uso che se ne fa, essenzialmente didattico e per la storia che le sta dietro, nonché per i traguardi che si sono raggiunti. Tutto è partito da una di quelle *Maisons des jeunes et de la culture*, capillarmente diffuse in Francia, soprattutto ai tempi del ministro Mauriac.

La comunità di montanari di questo piccolo villaggio si era trovata improvvisamente ad affrontare un grave e repentino problema di trasformazione e di adattamento, nei confronti del quale la prima reazione era viceversa stata di rigetto. In questo piccolo paese, essenzialmente rurale e montanaro, si era improvvisamente insediata una grande industria la quale aveva richiamato dall'area urbana un enorme numero di operai con le rispettive famiglie. Come si può ben immaginare, era nata una situazione di intolleranza, di rifiuto.

Fu allora che la *Maison des jeunes et de la culture*, guidata da un animatore culturalmente professionalizzato e di ampie vedute, impostò una serie di attività coinvolgenti la comunità locale in un processo di studio, di difesa e di recupero della propria cultura tradizionale di fronte alla nuova comunità sopraggiunta dalla città. Ma tale processo di analisi e di riappropriazione culturale tradizionale non avveniva in termini conservatori e nostalgici, bensì in termini critici, propositivi e costruttivi.

In tal modo la comunità paesana poco a poco conobbe meglio sé stessa, si sentì rinfrancata, ebbe minor timore del confronto con la cultura urbana degli immigrati. Dal che sortì la capacità di capire e di accettare la nuova situazione, di vivere il presente e di guardare al futuro senza drammi. Fu un obiettivo raggiunto attraverso attività molto diversificate: sulle tradizioni, sul dialetto, sulle feste, sui lavori tradizionali. E solo in una fase molto avanzata si giunse alla decisione di colle-

zionare oggetti, di realizzare un museo piccolo, ma fortemente specializzato in termini didattici.

In anni recenti, infatti, l'Alta Savoia è diventata *méta* sciistica di numerose scolaresche provenienti da Parigi secondo la formula delle *semaines blanches*, le settimane bianche. Allora il museo di Viuz, oltre a svolgere la propria funzione di centro di documentazione nei confronti della popolazione locale che lo aveva promosso, pensò bene di offrirsi come laboratorio di informazione e di riflessione per le scolaresche delle settimane bianche. I ragazzi provenienti dalla metropoli, infatti, nulla o quasi conoscevano della vita tradizionale in montagna ieri. Bisognava, dunque, iniziarli a questa problematica partendo da zero.

Le collezioni del museo, pertanto, furono utilizzate per documentare tutte le attività tradizionali. Pochi oggetti ambientati nei singoli vani del museo, quanti bastassero a suggerire il tema rappresentato: un mestiere, un ambiente di lavoro, un modo di abitare o di dormire.

Oggi, a Viuz, le scolaresche delle settimane bianche sono messe in condizioni di compiere un lavoro scolastico particolare e una esperienza di apprendimento assai attivo, che si svolge nel modo seguente.

I ragazzi vengono accolti in una prima saletta attrezzata con i vecchi banchi di legno, le vecchie carte geografiche e le tipiche suppellettili di un'antica scuola. Il che consente di immergersi in una realtà di per sé già storica. Qui vengono informati sul percorso del museo e sulle attività che vi possono svolgere, sotto forma di gioco didattico. Vengono creati gruppi di poche unità all'interno dei quali sono distribuiti i compiti e le mansioni: intervistatore, verbalista, disegnatore, organizzatore del gioco. Dopo di che, ha inizio la visita. Ogni sala, peraltro, presenta un gioco diverso.

Precedentemente l'allestimento era stato realizzato in una grande soffitta di una vecchia casa, dove, sia pure con mezzi relativamente poveri, abbiamo visto felicemente funzionare questo «museo-laboratorio didattico». Da qualche anno esso si trova in una sede appositamente realizzata. Ma nulla si è perso dello spirito iniziale, anzi la metodologia si è andata perfezionando.

Alcuni riferimenti bibliografici

- R. TOGNI, *Itinerario etnografico nell'Est Europa*, in «Lares», LXI, 2, 1995, pp. 201-219.
- R. TOGNI, *Musalp*, in «Lares», LXI, 2, 1995, pp. 199-200.
- R. TOGNI, *Musalp: atti, notizie, materiali 1991-1997*, Cattedra di Museografia, 1997.
- J. C. DUCLOS, *La transhumance, la Fête et le paysage*, in «Lares», LXI, 2, 1995, pp. 221-231.
- J. BLANC, *La mobilité est une constante logique de la vie d'altitude*, in «Musalp», Trento, 1997.

Robert McC. Netting - Bibliografia

(a cura di Pier Paolo Viazzo)

1959

Conflict in Indian Voluntary Organizations: Fort Berthold Reservation, M.A. Thesis, University of Chicago.

1960

[A cura di, con F. Gearing e L. Peattie] *Documentary History of the Fox Project 1948-1959*, Chicago: Department of Anthropology, University of Chicago.

1963

Kofyar Agriculture: A Study in the Cultural Ecology of a West African People, Ph.D. Dissertation, University of Chicago.

1964

«Beer as a locus of value among the West African Kofyar», in *American Anthropologist* 66, pp. 375-384.

1965

«Heritage of survival», in *Natural History* 74.3, pp. 14-21.

«A trial model of cultural ecology», in *Anthropological Quarterly* 38, pp. 81-96.

«Household organization and intensive agriculture: the Kofyar case», in *Africa* 35, pp. 422-429.

1967

A Word List of Kofyar («Research Notes», 2), Ibadan: Department of Linguistics and Nigerian Languages, University of Ibadan.

1968

Hill Farmers of Nigeria: Cultural Ecology of the Kofyar of the Jos Plateau, Seattle: University of Washington Press.

«Kofyar building in mud and stone», in *Expedition* 10.4, pp. 10-20.

1969

«Women's weapons: the politics of domesticity among the Kofyar», in *American Anthropologist* 71, pp. 1037-1046.

«Do-it-yourself economic surveys: field methods for data collection», in *Rural Africana* 8, pp. 13-18.



«Ecosystems in process: a comparative study of change in two West African societies», in D. Damas (a cura di), *Contributions to Anthropology: Ecological Essays*, Ottawa: National Museum of Canada, pp. 100-112.
 Recensione di: B. Reynolds, *The Material Culture of the Peoples of the Gwembe Valley*, in *Africa Today* 16.2, pp. 27-28.

1971

The Ecological Approach in Cultural Study («McCaleb Modules in Anthropology»), Reading: Addison-Wesley Publishing Co.

1972

Kofyar of Nigeria, 2 voll., New Haven: Human Relations Area Files.

[Con B. Spooner] «Humanized economics: Boserup in the context of anthropology», in *Peasant Studies Newsletter* 1, pp. 54-59.

«Of men and meadows: strategies of Alpine land use», in *Anthropological Quarterly* 45, pp. 132-144.

«Sacred power and centralization: some notes on political adaptation in Africa», in B. Spooner (a cura di), *Population Growth: Anthropological Implications*, Cambridge, Ma.: M.I.T. Press, pp. 219-244.

1973

«Discussion of papers on "Rural Initiatives and Agricultural Development"», in *Rural Africana* 19, pp. 1-3.

«Fighting, forest, and the fly: some demographic regulators among the Kofyar», in *Journal of Anthropological Research* 29, pp. 164-179.

«Women's weapons: the politics of domesticity among the Kofyar», in A.K. Romney e P.L. Devore (a cura di), *You and Others*, Cambridge, Ma.: Winthrop, pp. 203-211.

1974

«The system nobody knows: village irrigation in the Swiss Alps», in M. Gibson e T.E. Downing (a cura di), *The Impact of Irrigation in Society*, Tucson: University of Arizona Press, pp. 67-75.

«Agrarian ecology», in *Annual Review of Anthropology* 3, pp. 21-56.

«Functions of war» [Correspondence], in *Man* 9, pp. 485-488.

«Kofyar armed conflict: social causes and consequences», in *Journal of Anthropological Research* 30, pp. 139-163.

1975

«Intensive agriculture in the Kofyar Hills», in P.B. Hammond (a cura di), *Cultural and Social Anthropology*, New York: Macmillan, pp. 26-41.

Recensione di: R. Harrison, *Warfare*, in *American Anthropologist* 77, pp. 935-936.

1976

«What Alpine peasants have in common: observations on communal tenure in a Swiss village», in *Human Ecology* 4, pp. 135-146.

«A trial model of cultural ecology», in C.C. Hughes (a cura di), *Custom-Made*, Chicago: Rand McNally, 1976, pp. 248-306.

1977

Cultural Ecology, Menlo Park: Cummings.

«Maya subsistence: mythologies, analogies, possibilities», in R. Adams (a cura di), *The Rise of Maya Civilization*, Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 299-333.

1978

[Con R.M. Hagaman e W.S. Elias] «The genetic and demographic impact of in-migrants in a largely endogamous community», in *Annals of Human Biology* 5, pp. 505-515.

[Con D. Cleveland e F. Stier] «The conditions of agricultural intensification in the West African savannah», in S.P. Reyna (a cura di), *Sahelian Social Development*, Abidjan: REDSO (West Africa) e USAID, pp. 187-505.

1979

«Household dynamics in a nineteenth century Swiss village», in *Journal of Family History* 4, pp. 39-58.

«Eine lange Ahnenreihe. Die Fortdauer von Patrilinearität über mehr als drei Jahrhunderte in einem schweizerischen Bergdorf», in *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 29, pp. 194-215.

Recensione di: P. Hill, *Population, Prosperity and Poverty: Rural Kano, 1900 and 1970*, in *Man* 14, pp. 571-573.

«Beer as a locus of value among the West African Kofyar», in M. Marshall (a cura di), *Beliefs, Behaviors, and Alcoholic Beverages: A Cross-Cultural Survey*, Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 351-361.

«Women's weapons: the politics of domesticity among the Kofyar», in D.W. McCurdy e J.P. Spradley (a cura di), *Issues in Cultural Anthropology*, Boston: Little, Brown, pp. 166-174.

«Kofyar armed conflict: social causes and consequences», in D.W. McCurdy e J.P. Spradley (a cura di), *Issues in Cultural Anthropology*, Boston: Little, Brown, pp. 303-321.

1980

«Patterns of marriage in a Swiss alpine community», in *Ethnologia Europaea* 11, pp. 139-155.

[Con W.S. Elias] «Balancing on an alp: population stability and change in a Swiss peasant village», in P. Reining e B. Lenkerd (a cura di), *Village Viability in Contemporary Society*, Washington: American Association for the Advancement of Science, pp. 69-108.

«Familienpolitik: alliance in a closed corporate community», in S. Beckerman e L.S. Cordell (a cura di), *The Versatility of Kinship. Essays Presented to Harry W. Basehart*, New York: Academic Press, pp. 251-268.

«An anthropology of history: the seventeenth century crisis and "peasant" social class», in *Reviews in Anthropology* 7, pp. 205-213.

Recensione di: P. Burnham e R.F. Ellen (a cura di.), *Social and Ecological Systems*, in *American Anthropologist* 82, pp. 955-957.

1981

Balancing on an Alp: Ecological Change and Continuity in a Swiss Mountain Community, Cambridge: Cambridge University Press.

1982

[Con R. McGuire] «Leveling peasants? The maintenance of equality in a Swiss alpine community», in *American Ethnologist* 9, pp. 269-290.

«Some home truths on household size and wealth», in *American Behavioral Scientist* 25, pp. 641-662.

«Territory, property, and tenure», in *Behavioral and Social Research: A National Resource*, Washington: National Academy Press, pp. 446-502.

«The ecological perspective: holism and scholasticism in anthropology», in E.A. Hoebel, R. Currier e S. Kaiser (a cura di.), *Crisis in Anthropology*, New York: Garland, pp. 271-292.

[Con E.J. Arnould] «Households: changing forms and function» [a report on a Wenner-Gren conference], in *Current Anthropology* 23, pp. 571-575.

Recensione di: P. Kottak, *The Past in the Present: History, Ecology, and Cultural Variation in Highland Madagascar*, in *Ethnohistory* 29, pp. 62-64.

1983

Recensione di: P. Laslett *et al.* (a cura di.), *Bastardy and its Comparative History*, in *Comparative Studies in Society and History* 25, pp. 190-192.

1984

[A cura di, con R.R. Wilk e E.J. Arnould] *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*, Berkeley: University of California Press.

[Con R.R. Wilk e E.J. Arnould] «Introduction», in R.M. Netting, R.R. Wilk e E.J. Arnould (a cura di.), *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*, Berkeley: University of California Press, pp. xiii-xxxviii.

[Con R.R. Wilk] «Households: changing forms and functions», in R.M. Netting, R.R. Wilk e E.J. Arnould (a cura di.), *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*, Berkeley: University of California Press, pp. 1-28.

«Reflections on an alpine village as ecosystem», in E.F. Moran (a cura di.), *The Ecosystem Concept in Anthropology*, Boulder: Westview, pp. 225-235.

[Con G.D. Stone e M.P. Johnson-Stone] «Household viability and inequality in Kofyar subsistence and cash-cropping economies», in *Journal of Anthropological Research* 40, pp. 90-108.

1986

Cultural Ecology (seconda edizione ampliata), Prospect Heights, Il.: Waveland.

«Population and economy in the ecology of the Sahel: a comment», in *Politics and the Life Sciences* 4, pp. 172-173.

«An unfair trade» [recensione di: A.W. Crosby, *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe 900-1900*], in *Natural History* 95.12, pp. 74-77.

1987

«Clashing cultures, clashing symbols: histories and meanings in the Latok war», in *Ethnohistory* 34, pp. 352-380.

«On anthropology and demography» [Comment], in *Current Anthropology* 28, pp. 202-203.

[Con G.D. Stone e M.P. Johnson-Stone] «Household viability and inequality in Kofyar subsistence and cash-cropping economies», in M.D. Maclachlan (a cura di), *Household Economics and Their Transformations*, Lanham, Md.: University Press of America, pp. 173-197.

Recensione di: P. Richards, *Indigenous Agricultural Revolution: Ecology and Food Production in West Africa*, in *American Anthropologist* 89, pp. 240-241.

Recensione di: H. Medick e D.W. Sabeen (a cura di), *Interest and Emotion: Essays in the Study of Family and Kinship*, e A. Plakans, *Kinship in the Past: An Anthropology of European Family Life, 1500-1900*, in *American Anthropologist* 89, pp. 226-228.

1989

«Smallholders, householders, freeholders: why the family farms works well worldwide», in R.R. Wilk (a cura di), *The Household Economy: The Domestic Mode of Production Reconsidered*, Boulder: Westview, pp. 221-244.

[Con M.P. Stone e G.D. Stone] «Kofyar cash-cropping: choice and change in indigenous agricultural development», in *Human Ecology* 17, pp. 299-319.

1990

[Con G.D. Stone e M.P. Stone] «Seasonality, labor scheduling, and agricultural intensification in the Nigerian savanna», in *American Anthropologist* 92, pp. 7-23.

«Population, permanent agriculture, and politics: unpacking the evolutionary portmanteau», in S. Upham (a cura di), *The Evolution of Political Systems*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 21-61.

«Links and boundaries: reconsidering the alpine village as ecosystem», in E.F.Moran (a cura di), *The Ecosystem Approach in Anthropology: From Concept to Practice*, Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 229-245.

[Con M.P. Stone e G.D. Stone] «Development by farmers: seizing the opportunities», in *ILEIA Newsletter for Low External Input and Sustainable Agriculture* 6.3, pp. 12-14.

Recensione di: P.P. Viazzo, *Upland Communities: Environment, Population and Social Structure in the Alps since the Sixteenth Century*, in *American Anthropologist* 92, pp. 527-528.

1991

«Practicing the anthropology of development: comment of "Anthropology and Foreign Assistance"», in M.H. Clark e J.P. Mason (a cura di), *New Directions in U.S. Assistance and New Roles of Anthropologists*, Studies in Third World Societies, Publication No. 44, pp. 147-152.

«Japanese rural household organization and patterns of scientific/industrial group management», in W.D. Kingery (a cura di), *Japanese/American Technological Innovation: The Influence of Cultural Differences on Japanese and American Innovation in Advanced Materials*, New York: Elsevier, pp. 99-104.

1992

«Unequal commoners and uncommon equity: property and community among smallholder farmers», in *The Common Property Resource Digest* 25, pp. 5-11.

1993

Smallholders, Householders. Farm Families and the Ecology of Intensive, Sustainable Agriculture, Stanford: Stanford University Press.

[Con G.D. Stone e M.P. Stone] «Agricultural expansion, intensification, and market participation among the Kofyar, Jos Plateau, Nigeria», in B.L. Turner II, G. Hyden e R. Kates (a cura di), *Population Growth and Agricultural Change in Africa*, Gainesville, FL: University Press of Florida, pp. 206-249.

«Kofyar of Nigeria», in M.S. Miller (a cura di), *State of the Peoples: A Global Human Rights Report on Societies in Danger*, Boston: Beacon Press, p. 170.

1994

«The Kofyar variations», in *Ceres. The FAO Review* 26.1, pp. 22-25.

1995

[Con M.P. Stone e G.D. Stone] «The sexual division of labor in Kofyar agriculture», in *American Ethnologist* 22, pp. 165-186.

1996

«Cultural ecology», in D. Levinson e M. Ember (a cura di), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York: Henry Holt, pp. 267-271.

[Con M.P. Stone] «Agro-diversity on a farming frontier: Kofyar smallholders on the Benue plains of Central Nigeria», in *Africa* 66, pp. 52-70.

«What Alpine peasants have in common: observations on communal tenure in a Swiss village», in D.B. Bates e S.H. Lees (a cura di), *Case Studies in Human Ecology*, New York: Plenum Press, pp. 219-232.

In equilibrio sopra un'alpe. Continuità e mutamento nell'ecologia di una comunità alpina del Vallese [edizione italiana di *Balancing on an Alp*, 1981], Roma e San Michele all'Adige: La Nuova Italia Scientifica e Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina.

Finito di stampare
nel mese di settembre 1998
dalla Tipolitografia ALCIONE - Trento
Fotocomposizione ELIOS - Trento

